



PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

BIBLIA Y MORAL

RAÍCES BÍBLICAS DEL COMPORTAMIENTO CRISTIANO

Prólogo

Introducción

- 0.1 Un mundo que busca respuestas
- 0.2 Nuestros objetivos ...
- 0.3 Líneas de fondo para comprender la orientación del documento
 - 0.3.1 El concepto clave: “moral revelada”
 - 0.3.2 La unidad de los dos Testamentos
- 0.4 Los destinatarios del documento

PRIMERA PARTE – UNA MORAL REVELADA: DON DIVINO Y RESPUESTA HUMANA

1. El don de la creación y sus implicaciones morales

- 1.1. El don de la creación
 - 1.1.1 Al comienzo del Génesis
 - 1.1.2 En algunos Salmos
 - 1.1.3 Datos fundamentales de la existencia humana

1.2 El hombre creado como imagen de Dios y su responsabilidad moral

- 1.2.1 Según los relatos de la creación
- 1.2.2 Según los Salmos .
- 1.2.3 Conclusión: tras las huella de Jesús

2. El don de la alianza en el Antiguo Testamento y las normas para el comportamiento humano

- 2.1. La percepción progresiva de la alianza (aproximación histórica)
 - 2.1.1. Una primera experiencia fundamental y fundadora: un camino común hacia la libertad
 - 2.1.2. Una primera intuición de interpretación teológica
 - 2.1.3. Un concepto teológico original que expresa la intuición: la alianza
- 2.2 Las diversas expresiones de la alianza (aproximación canónica)

- 2.2.1 La alianza con Noé y con “toda carne”
- 2.2.2 La alianza con Abraham
- 2.2.3 La alianza con Moisés y el pueblo de Israel
 - 2.2.3.1 El Decálogo
 - 2.2.3.2 Los códigos legislativos
 - 2.2.3.3 La enseñanza moral de los Profetas
- 2.2.4 La alianza con David
- 2.2.5 La “nueva alianza” según Jeremías
- 2.2.6 La enseñanza moral de los sabios

3. La nueva alianza en Jesucristo como último don de Dios y sus implicaciones morales

3.1 La venida del Reino de Dios y sus implicaciones morales

- 3.1.1 El Reino de Dios: tema principal de la predicación de Jesús en los sinópticos
- 3.1.2 El anuncio del reino de Dios y sus implicaciones morales

3.2 El don del Hijo y sus implicaciones morales, según Juan

- 3.2.1 El don del Hijo, expresión del amor salvador de Dios
- 3.2.2 El comportamiento del Hijo y sus implicaciones morales

3.3 El don del Hijo y sus implicaciones morales, según las cartas paulinas y otras

- 3.3.1 El don de Dios según Pablo .
- 3.3.2 La enseñanza moral de Pablo ..
- 3.3.3 El seguimiento de Cristo según las cartas de Santiago y Pedro

3.4. La nueva alianza y sus implicaciones morales, según la carta a los Hebreos

- 3.4.1 Cristo mediador de la nueva alianza
- 3.4.2 Las exigencias del don de la nueva alianza

3.5. Alianza y compromiso de los cristianos: la perspectiva del Apocalipsis

- 3.5.1 Una alianza que se mueve en la historia
- 3.5.2 El compromiso de los cristianos

3.6 La eucaristía, síntesis de la nueva alianza

- 3.6.1 El don de la eucaristía
- 3.6.2 Las implicaciones comunitarias de la eucaristía

4. Del don al perdón

- 4.1 El perdón de Dios según al Antiguo Testamento
- 4.2 El perdón de Dios según el Nuevo Testamento

5. La meta escatológica, horizonte inspirativo del comportamiento moral

- 5.1 El reino realizado y Dios todo en todos: el mensaje de Pablo
- 5.2 El punto de llegada del Apocalipsis: la reciprocidad con Cristo y con Dios
- 5.3 Conclusión

SEGUNDA PARTE: ALGUNOS CRITERIOS BÍBLICOS PARA LA REFLEXIÓN MORAL

Introducción

1. Criterios fundamentales

1.1. Primer criterio fundamental: Conformidad con la visión bíblica del ser humano

- 1.1.1. Explicación
- 1.1.2 Datos bíblicos
- 1.1.3 Orientaciones para hoy

1.2 Segundo criterio fundamental: Conformidad con el ejemplo de Jesús

- 1.2.1 Explicación del criterio
- 1.2.2 Datos bíblicos
- 1.2.3 Orientaciones para hoy

1.3 Conclusión sobre los criterios fundamentales

2. Criterios específicos

2.1 Primer criterio específico: La convergencia

- 2.1.1 Datos bíblicos
- 2.1.2 Orientaciones para hoy

2.2 Segundo criterio específico: La contraposición

- 2.2.1 Datos bíblicos
- 2.2.2 Orientaciones para hoy

2.3 Tercer criterio específico: La progresión

- 2.3.1 Datos bíblicos
- 2.3.2 Orientaciones para hoy

2.4 Cuarto criterio específico: La dimensión comunitaria

- 2.4.1 Datos bíblicos
- 2.4.2 Orientaciones para de hoy

2.5 Quinto criterio específico: La finalidad

- 2.5.1 Datos bíblicos
- 2.5.2 Orientaciones para hoy

2.6 Sexto criterio específico: El discernimiento

- 2.6.1 Datos bíblicos
- 2.6.2 Orientaciones para hoy

CONCLUSIÓN GENERAL

- 1. Elementos de originalidad
- 2. Perspectivas para el futuro

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA

BIBLIA Y MORAL

RAÍCES BÍBLICAS DEL COMPORTAMIENTO CRISTIANO

Éxodo 20,2-17

Yo soy el Señor tu Dios que te ha hecho salir de la tierra de Egipto, de la condición de esclavitud: no tendrás otros dioses frente a mí. No te harás ídolo ni imagen alguna de lo que hay arriba en el cielo ni de lo que hay aquí abajo sobre la tierra, ni de lo que hay en las aguas bajo la tierra. No te postrarás ante ellos ni les servirás. Puesto que yo, el Señor soy tu Dios, un Dios celoso, que castiga las culpas de los padres en los hijos hasta la tercera y la cuarta generación, para con aquéllos que me odian, pero que muestra su favor hasta mil generaciones para con aquéllos que me aman y observan mis mandatos.

No pronunciarás en vano el nombre del Señor, tu Dios, puesto que el Señor no dejará impune al que pronuncia su nombre en vano.

Acuérdate del día del sábado para santificarlo: seis días te fatigarás y harás todo tu trabajo; pero el séptimo día es el sábado en honor del Señor, tu Dios: no harás ningún trabajo, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tus animales, ni el forastero que habita junto a ti. Puesto que el Señor ha hecho en seis días el cielo y la tierra y el mar y cuanto hay en ellos, pero

Mateo 5,3-12

Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos.

Bienaventurados los que lloran, porque serán consolados

Bienaventurados los mansos, porque heredarán la tierra.

Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque serán saciados

Bienaventurados los misericordiosos, porque encontrarán misericordia.

Bienaventurados los puros de corazón, porque verán a Dios.

Bienaventurados los pacificadores, porque serán llamados hijos de Dios.

Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos.

Bienaventurados vosotros cuando os insulten, os persigan y, mintiendo, digan toda clase de mal contra vosotros por mi causa. Alegraos y exultad porque es grande vuestra recompensa en los

ha descansado el día séptimo. Por eso el Señor ha bendito el día del sábado y lo declarado sacro.

Honra a tu padre y tu madre, para que se prolonguen tus días en el país que te da el Señor tu Dios.

No matar.

No cometer adulterio.

No robar.

No proferir falso testimonio contra tu prójimo

No desear la casa de tu prójimo.

No desear la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que pertenezca a tu prójimo.

cielos. De hecho así han perseguido a los profetas antes de vosotros.

PRÓLOGO

El anhelo de felicidad, o sea el deseo de obtener una vida plenamente satisfactoria, está arraigado desde siempre en el corazón humano. La realización de este deseo depende en gran parte del propio obrar que se encuentra y, frecuentemente, se desencuentra, con el de los otros. ¿Cómo es posible lograr la determinación del recto obrar que conduce las personas particulares, las comunidades, las naciones enteras hacia una vida lograda o, en otras palabras, hacia la felicidad?

Para los cristianos la Sagrada Escritura no es sólo la fuente de la revelación, la base de la fe, sino también el punto de referencia imprescindible de la moral. Los cristianos están convencidos de que, en la Biblia, se pueden encontrar indicaciones y normas para obrar rectamente y para alcanzar la vida plena.

Diversas objeciones se oponen a esta convicción. Una primera dificultad es el rechazo de normas, obligaciones y mandamientos, instintivo en la persona humana y particularmente vivo hoy día. En la sociedad actual se presentan como igualmente fuerte el deseo de una plena felicidad y el deseo de una libertad ilimitada, o sea de poder obrar según el propio albedrío, desvinculado de toda norma. Para algunos esta libertad ilimitada es además esencial para alcanzar la felicidad plena y verdadera. Según esta mentalidad, la dignidad de la persona humana exigiría que ella no deba aceptar ninguna norma que le venga impuesta desde fuera, sino que sea ella misma quien determine libre y autónomamente lo que considera justo y válido. En consecuencia, el complejo normativo presente en la Biblia, el desarrollo de la Tradición y el Magisterio de la Iglesia que interpreta y concretiza estas normas, aparecen como obstáculos que se oponen a la libertad y de los cuales es necesario liberarse.

Una segunda dificultad es debida a la misma Sagrada Escritura: los escritos bíblicos han sido redactados al menos hace mil novecientos años y pertenecen a épocas lejanas en las que las condiciones de vida eran muy diversas de las de hoy. Muchísimas situaciones y problemas actuales son completamente ignorados por los escritos bíblicos y, por lo tanto, se considera que no se pueden encontrar en ellos respuestas apropiadas a estos problemas. En consecuencia, aun cuando se reconoce el valor fundamental de la Biblia como texto inspirado y normativo, se mantiene en algunos una actitud fuertemente escéptica ya que se considera que la Biblia no puede servir para encontrar soluciones a tantos problemas actuales. El hombre de hoy queda confrontado cada día con problemas morales delicados que el desarrollo de las ciencias humanas y la globalización ponen constantemente sobre la mesa, hasta el punto de que también creyentes convencidos tienen la impresión de que algunas certezas de otros tiempos quedan anuladas. Piénsese sólo en los temas de la violencia, del terrorismo, de la guerra, de la inmigración, de la distribución de las riquezas, del respecto a los recursos naturales, de la vida, del trabajo, de la sexualidad, de las investigaciones en el campo genético, de la familia o de la vida comunitaria. Frente a esta problemática compleja se siente uno tentado a marginar, en todo o en parte, a la Sagrada Escritura. También en este caso, aunque con motivaciones diversas, se prescinde más o menos del texto sagrado y se buscan con otros medios soluciones para los grandes y urgentes problemas de hoy.

Ya en el 2002 la Pontificia Comisión Bíblica, por encargo del entonces Presidente Card. Joseph Ratzinger, ha querido por ello afrontar la relación Biblia y moral, colocándose delante la siguiente pregunta: ¿cuál es el valor y el significado del texto inspirado para la moral de nuestro tiempo, en el que no se pueden descuidar las dificultades antes mencionadas?

En la Biblia se encuentran muchas normas, mandamientos, leyes, colecciones de códigos, etc. Una lectura atenta deja notar, sin embargo, que tales normas no quedan nunca aisladas, autosuficientes, sino que corresponden siempre a un determinado contexto. Se puede decir que en la antropología bíblica, lo que es primario y fundamental es la actuación de Dios, que precede a la del hombre, sus dones de gracia, su invitación a la comunión: el complejo normativo es una consecuencia para indicar al hombre cuál es el modo adecuado de acoger el don de Dios y de vivirlo. En la base de esta concepción bíblica está la visión de la persona humana tal como ha sido creada por Dios: ella no es nunca un ser aislado, autónomo, desvinculado de todo y de todos, sino que se encuentra en una relación radical y esencial con Dios y con la comunidad de los hermanos. Dios ha creado al hombre conforme a la propia imagen: la misma existencia del hombre es el don primero y fundamental que él ha recibido de Dios. En la perspectiva bíblica un discurso sobre las normas morales no puede quedar restringido a ellas, tomadas de manera aislada, sino que debe quedar siempre inserto en el contexto de la visión bíblica de la existencia humana.

La primera parte del documento se propone presentar esta concepción bíblica característica en la que antropología y teología se compenetran mutuamente. Siguiendo el orden canónico de la Biblia, la persona humana aparece primero como criatura a la que Dios ha donado la misma vida, después como miembro

del pueblo elegido con el que Dios ha estipulado una alianza particular y, finalmente, como hermano y hermana de Jesús, el Hijo encarnado de Dios.

En la segunda parte del documento se deja claro que en la Sagrada Escritura no se pueden encontrar directamente soluciones a muchos problemas hodiernos. Con todo la Biblia, si bien no ofrece soluciones preconfeccionadas, presenta criterios cuya aplicación ayuda a encontrar soluciones válidas para el obrar humano. Ante todo quedan indicados dos criterios fundamentales: la conformidad con la visión bíblica del ser humano y la conformidad con el ejemplo de Jesús, y sucesivamente otros criterios particulares. En efecto, del conjunto de la Sagrada Escritura se pueden deducir al menos seis líneas de fuerza para llegar a tomas de posición moral sólidas, que se apoyan sobre la revelación bíblica: 1) una apertura a las diversas culturas y por lo tanto un cierto universalismo ético (criterio de convergencia), 2) una firme toma de posición contra los valores incompatibles (criterio de contraposición), 3) un proceso de afinamiento de la conciencia moral que se encuentra en el interior de cada uno de los dos Testamentos (criterio de progresión), 4) una rectificación de la tendencia a relegar las decisiones morales en la sola esfera subjetiva, individual (criterio de la dimensión comunitaria), 5) una apertura a un porvenir absoluto del mundo y de la historia, susceptible de señalar en profundidad el objetivo y la motivación del obrar moral (criterio de la finalidad), 6) una determinación atenta, según los casos, del valor relativo o absoluto de los principios y preceptos morales (criterio de discernimiento).

Todos estos criterios, cuyo elenco es representativo pero no exhaustivo, están profundamente arraigados en la Biblia y su aplicación podrá ayudar al creyente: se trata de mostrar cuáles son los puntos que la revelación bíblica ofrece para ayudarnos, hoy, en el proceso delicado de un justo discernimiento moral.

Expreso a los miembros de la Pontificia Comisión Bíblica mi agradecimiento por su trabajo paciente y empeñado. Espero que el texto presente ayude a descubrir cada vez más los valores fascinante de la vida genuinamente cristiana y a considerar la Biblia como tesoro inagotable y siempre actual para determinar el recto obrar del que depende el logro de la plena felicidad de las personas particulares y de toda la comunidad humana.

William Cardinal Levada
Presidente

11 de mayo 2008
Solemnidad de Pentecostés

Introducción [1]

1. Desde siempre el hombre está en búsqueda de felicidad y de sentido. Como dice con finura San Agustín: “quiere ser feliz aun viviendo de modo de no llegar a serlo” (*De civitate Dei*, XIV, 4). Esta expresión plantea ya el problema de la tensión entre el deseo profundo del ser humano y sus opciones morales más o menos conscientes. Pascal expresa de manera admirable la misma

tensión: “Si el hombre no está hecho para Dios, ¿por qué sólo es feliz en Dios? Si el hombre está hecho para Dios, ¿por qué se revela tan opuesto a Dios?” (*Pensées*, II, 169).

Al proponer una reflexión, lo más articulada posible, sobre el tema delicado de las relaciones que se entrecruzan entre Biblia y moral, la Comisión Bíblica parte intencionadamente de dos presupuestos determinantes: 1 – Dios es, para todo creyente y para todo hombre, la respuesta última a esta búsqueda de felicidad y de sentido, 2 – la Sagrada Escritura, una, esto es que abarca ambos Testamentos, es un lugar válido y útil de diálogo con el hombre contemporáneo sobre las cuestiones que atañen a la moral.

0.1. Un mundo que busca respuestas

2. Al abordar este proyecto, no es posible hacer abstracción de la coyuntura actual. En la era de la globalización se observa en muchas de nuestras sociedades una transformación rápida de opciones éticas, bajo el choque de los trasiegos de población, de las relaciones sociales que han pasado a ser más complejas y de los progresos de la ciencia especialmente en el campo de la psicología, de la genética y de las técnicas de la comunicación. Todo ello ejerce un influjo profundo sobre la conciencia moral de muchas personas y grupos, hasta el punto de que tiende a desarrollarse una cultura fundada sobre el relativismo, la tolerancia y la apertura a novedades, no siempre ahondadas suficientemente en sus fundamentos filosóficos y teológicos. También para un buen número de cristianos católicos esta cultura de la tolerancia tiene como contrapartida una desconfianza crecida, más aún, una marcada intolerancia frente a ciertos aspectos de la enseñanza moral de la Iglesia sólidamente arraigados en la Escritura. ¿Cómo alcanzar el equilibrio?

0.2 Nuestros objetivos

3. El lector no encontrará en el documento presente ni una teología bíblica completa en materia de moralidad ni, todavía menos, recetas o respuestas hechas para los problemas morales, antiguos o nuevos, que se discuten en nuestros días desde todas las tribunas, comprendidos los medios de comunicación de masas. Nuestro trabajo no pretende remplazar al de los filósofos y teólogos moralistas. Una exposición adecuada de los problemas concretos puestos por la moral precisaría de un ahondamiento racional y también de una exposición de las ciencias humanas que desbordan claramente el campo de nuestra competencia. Nuestro objetivo, más modesto, es doble.

1-Consiste ante todo en situar la moral cristiana en el horizonte más vasto de la antropología y de las teologías bíblicas. Ello ayudará desde el comienzo a hacer emerger más claramente su especificidad y su originalidad respecto tanto a las éticas y a las morales naturales, fundadas sobre la experiencia humana y sobre la razón como a las morales propuestas por otras religiones.

2- El otro objetivo es de algún modo más práctico. La Biblia no es fácil de utilizar apropiadamente cuando se buscan luces para profundizar una reflexión moral o elementos de respuesta con que confrontar problemáticas o situaciones morales delicadas. Pese a que, sin embargo, la misma Biblia

provee al lector de algunos criterios metodológicos aptos para facilitar este camino.

Este doble objetivo rige y explica la estructura bipartita del presente documento. En un primer tiempo: “una moral revelada: don divino y respuesta humana”; después: “algunos criterios bíblicos para la reflexión moral”.

Desde el punto de vista del método, sin dejar de lado el método histórico-crítico, inevitable por muchos motivos, nos ha parecido útil, para los fines de nuestra exposición, privilegiar con nitidez la aproximación canónica de las Escrituras (cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia, I, C, 1*)

0.3 Líneas de fondo para comprender la orientación del documento

0.3.1. El concepto clave: “moral revelada”

4. En un primer tiempo, por fidelidad al movimiento de fondo de la Escritura en su totalidad, introduciremos el concepto, acaso desacostumbrado, de “moral revelada”. Para nuestra exposición es un concepto clave. Para llegar a hablar de moral revelada, conviene liberarse de algunos presupuestos corrientes. En tanto que se reduce la moral a un código de comportamiento individual y colectivo, a un conjunto de virtudes a practicar o también a los imperativos de una ley natural considerada universal, no se puede percibir suficientemente toda la especificidad, la bondad y la actualidad permanente de la moral bíblica.

Permítasenos introducir de inmediato dos ideas fundamentales, que tendremos ocasión de desarrollar a continuación: 1 – la moral, sin ser secundaria, es segunda. Es decir que lo primero y fundamental es la iniciativa de Dios, que expresaremos teológicamente en términos de don. En perspectiva bíblica la moral se arraiga en el don previo de la vida, de la inteligencia y de una voluntad libre (creación), y sobre todo en la oferta totalmente gratuita de una relación privilegiada, íntima, del hombre con Dios (alianza). Ella no es en primer lugar respuesta del hombre, sino más bien despliegue del proyecto de Dios y don de Dios. En otros términos, para la Biblia, la moral viene después de la experiencia de Dios, más exactamente después de la experiencia que Dios hace realizar al hombre por don puramente gratuito; 2 – a partir de aquí, la Ley misma, parte integrante del proceso de la alianza, es don de Dios. Aquella no es de entrada una noción jurídica, colocada sobre comportamientos y actitudes, sino un concepto teológico, que la Biblia misma traduce del modo mejor con el término “camino” (*derek* en hebreo, *hodos* en griego): un camino propuesto.

En el contexto actual se impone de un modo enteramente particular tal perspectiva de acercamiento. La enseñanza moral, es cierto, forma parte de la misión esencial de la Iglesia, pero en una segunda instancia, en relación con la valoración del don de Dios y de la experiencia espiritual, cosa que a veces les cuesta percibir y examinar adecuadamente a los hombres de nuestro tiempo.

El término "moral revelada" no es acaso clásico ni habitual. Sin embargo se inscribe en el horizonte trazado por el Concilio Vaticano Segundo en la Constitución dogmática sobre la Divina Revelación. El Dios de la Biblia no desvela ante todo un código, sino "a sí mismo" en su misterio y "el misterio de su voluntad". "Esta economía de la revelación acontece con sucesos y palabras íntimamente conectados entre sí, de modo que las obras cumplidas por Dios en la historia de la salvación, manifiestan y corroboran la doctrina y las realidades significadas por la palabras, y las palabras proclaman las obras e iluminan el misterio contenido en ellas" (*Dei Verbum*, I, 2) Por lo tanto, todos los actos con los que Dios se revela tienen una dimensión moral por el hecho de que llaman de nuevo a los seres humanos a conformar su pensamiento y su obrar al modelo divino: "Sed santos, por que yo el Señor Dios vuestro, soy santo" (Lev 19,2); "Vosotros, pues, sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial" (Mt 5,48).

0.3.2 La unidad de los dos Testamentos

5. Toda la revelación – o sea el proyecto de Dios que quiere darse a conocer y abrir a todos el camino de la salvación – converge hacia Cristo. En el corazón de la Primera Alianza el "camino" designa contemporáneamente un recorrido de éxodo (el acontecimiento liberador primordial) y un contenido didáctico, la Torah, En el corazón de la Nueva Alianza, Jesús dice de sí mismo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida" (Jn 14,6). Condensa por lo tanto en su persona y en su misión toda la dinámica liberadora de Dios y también, en algún sentido, toda la moral concebida teológicamente como don de Dios, es decir camino para acceder a la vida eterna, a la intimidad total con él. Se percibe desde aquí la unidad profunda de los dos Testamentos. Hugo de San Víctor expresaba esta intuición con una fórmula incisiva: "Toda la divina Escritura es un libro solo y este único libro es Cristo" (*De arca Noe*, II, 8).

Habrá que cuidar por lo tanto de no contraponer Antiguo y Nuevo Testamento, en materia de moral como en cualquier otro campo. En este caso el documento precedente de la Pontificia Comisión Bíblica podrá proporcionar anclajes útiles cuando señala las relaciones entre los dos Testamentos en términos de continuidad, discontinuidad y progresión (*El pueblo hebreo y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana*, nn. 40-42).

0.4. Los destinatarios del documento

6. Somos conscientes de que nuestro discurso puede ser acogido en primer lugar por el creyente, a quien va destinado primariamente. Sin embargo aspiramos a suscitar un diálogo más amplio entre hombres y mujeres de buena voluntad, de diversas culturas y religiones, que buscan, más allá de las vicisitudes cotidianas, un camino auténtico de felicidad y de sentido.

PRIMERA PARTE

UNA MORAL REVELADA: DON DIVINO Y RESPUESTA HUMANA

7. La relación entre don divino y respuesta humana, entre acción antecedente de Dios y tarea del hombre, es determinante para la Biblia y para la moral

revelada en ella. Comenzando por la creación tratamos de describir los dones de Dios, conforme a las diversas fases de su actuación a favor de la humanidad y del pueblo elegido, y añadimos siempre las tareas que Dios ha conectado con sus dones.

Además de la relación que acabamos de describir, hay otros dos factores que son fundamentales para la moral bíblica. Ésta no queda caracterizada por un moralismo riguroso, más aún el perdón por las personas caídas forma parte del don de Dios. Y como se manifiesta claramente en el Nuevo Testamento, la actuación terrena se desarrolla en el horizonte inspirador de la vida eterna, que es el cumplimiento de los dones de Dios.

1. El don de la creación y sus implicaciones morales

1.1. El don de la creación

8. La Biblia nos presenta a Dios como Creador de todo lo que existe, especialmente en los primeros capítulos del Génesis y en una serie de Salmos.

1.1.1. Al comienzo del Génesis

El gran ciclo narrativo que se desenvuelve en el Pentateuco queda introducido por los dos relatos de los orígenes (Gén 1-2).

Según una perspectiva canónica el acto divino de la creación es el primero en el relato bíblico. Este creación inicial abarca todo, “el cielo y la tierra” (Gén 1,1). Con ello se afirma que todo es debido a la determinación de Dios y es un don libre del Dios Creador. El reconocimiento de Dios como Creador de todo no es para Israel el inicio del conocimiento de Dios, sino que es un fruto de su experiencia con Dios y de la historia de su fe.

El don específico del Creador para el hombre consiste en el hecho de que Dios lo ha creado a su imagen: “Hagamos al hombre a nuestra imagen, a nuestra semejanza” (Gén 1,26). Según el orden del relato (Gén 1,1-31) el hombre aparece como la meta de la creación de Dios. En Gén 1,26-28 el hombre queda descrito como vicario de Dios, de modo que aquél se remite a su creador y este último – invisible y sin imágenes – reenvía a su criatura, al hombre. Aquí se presenta un programa de antropología teológica en el sentido estricto del término, en cuanto que puede hablar de Dios sólo el que habla del hombre y viceversa, sólo puede hablar del hombre el que habla de Dios.

Tratando de especificar, el hombre es “imagen” de Dios por razón de al menos seis características:

1. la racionalidad, es decir la capacidad y la obligación de conocer y de comprender el mundo creado.

2. la libertad, que implica la capacidad y el deber de decidir y la responsabilidad por las decisiones tomadas (Gén 2).

3. una posición de guía, pero de ningún modo absoluta, sino bajo el dominio de Dios,

4. la capacidad de actuar en conformidad con aquél de quien la persona humana es la imagen, o de imitar a Dios,

5. la dignidad de ser una persona, un ser “relacional”, capaz de tener relaciones personales con Dios y con los otros seres humanos (Gén 2),

6. la santidad de la vida humana.

1.1.2. En algunos Salmos

9. La parte de la Biblia en la que se habla más del Dios Creador es una serie de

salmos: por ejemplo, 8, 19, 139, 145, 148. Los salmos manifiestan una comprensión soteriológica de la creación, porque ven un vínculo entre la actividad de Dios en la creación y su actividad en la historia de la salvación. No describen la creación con un lenguaje científico sino simbólico; ni siquiera presentan reflexiones precientíficas sobre el mundo, sino que expresan la alabanza del Creador por parte de Israel.

Se afirma la trascendencia y la preexistencia del Creador, que existe antes de todo lo creado: “Antes de que naciesen los montes, y la tierra y el mundo fuesen engendrados, desde siempre y para siempre tú eres, Dios” (Sal 90.2). Por otra parte el mundo queda caracterizado por el tiempo y por la historia, por el comenzar y por el pasar. Dios no pertenece al mundo y no forma parte del mundo. En cambio el mundo existe sólo porque Dios lo ha creado y continúa existiendo sólo porque Dios lo conserva en la existencia en cada momento. El que ha creado provee lo necesario para cada criatura: “Los ojos de todos están vueltos a ti en espera de que les proveas de alimento a su tiempo. Tu abres tu mano y sacias el hambre de cada viviente” (Sal 145,15-16).

El universo no es un todo cerrado en sí, que se sostiene a sí mismo. Al contrario, los hombres junto con todas las otras criaturas dependen continua y radicalmente de su Creador. Es Dios quien en una “creatio continua” les da la vitalidad y los mantiene en la existencia. Mientras que Gén 1 habla de Dios y de la obra de la creación, el Sal 104 habla al Dios creador en una plegaria basada sobre la experiencia de la bondad maravillosa de la creación, constatando la dependencia total de todo lo creado: “Si escondes tu rostro vienen a menos; les quitas el suspiro, mueren y vuelven al polvo. Envías tu espíritu, son creados y renuevas la faz de la tierra” (104,29-30).

Israel espera la ayuda del mismo Dios que ha creado y mantiene todo: “Nuestra ayuda está en el nombre del Señor que ha hecho cielo y tierra” (Sal 124,8; cf. 121,2). Sin embargo el poder de este Dios no queda restringido a Israel, sino que abarca todo el mundo, todos los pueblos: “Tema al Señor toda la tierra, tiemblen ante él los habitantes del mundo” (Sal 33,8). La invitación a la alabanza del Creador se extiende a todo lo creado: cielo y tierra, sol y luna, monstruos marinos y fieras, reyes y pueblos, jóvenes y ancianos (Sal 148). El dominio de Dios abarca todo lo que existe.

El Creador ha asignado una posición especial al hombre. Pese a la fragilidad y caducidad humana el salmista afirma con estupor: “Sin embargo lo has hecho poco inferior a los ángeles, lo has coronado de gloria y honor, le has dado poder sobre las obras de su manos, todo lo has puesto bajo sus pies” (Sal 8,6-7).

“Gloria” y “honor” son atributos del rey; por medio de ellos se asigna al hombre una posición regia en la creación de Dios. Este estado hace al hombre vecino a Dios que por su parte queda caracterizado por “gloria” y “honor” (cf. Sal 29,1; 104,1), y lo pone sobre el resto de lo creado. Lo llama a gobernar en el mundo creado, pero con responsabilidad y de una manera sabia y benévola, característica del reino del mismo Creador.

1.1.3. Datos fundamentales de la existencia humana

10. Ser creatura de Dios, haber recibido todo de Dios, ser esencial e íntimamente un don de Dios, esto es el dato fundamental de la existencia humana y por ello también del obrar humano. Esta relación con Dios no se añade a la existencia humana como elemento secundario o transitorio, sino que constituye el fundamento permanente e insustituible. Según esta concepción bíblica nada de lo que existe proviene de sí mismo, en una especie de auto-creación, o bien es causado por la casualidad, sino que está fundamentalmente determinado por la voluntad y potencia creadora de Dios. Este Dios es trascendente y no es una parte del mundo. Pero el mundo y el hombre en el mundo, no existen sin Dios, dependen radicalmente de Dios. El hombre no puede adquirir una comprensión verdadera y real del mundo y de sí mismo sin Dios, sin reconocer esta total dependencia de Dios. Tal don inicial es aquello fundamental que permanece y que no queda cancelado sino perfeccionado por las sucesivas intervenciones y dones divinos.

Este don queda determinado por la voluntad creadora de Dios y por eso el hombre no puede tratarlo o utilizarlo de modo arbitrario, sino que debe descubrir y respetar las características y estructuras que el Creador ha dado a su criatura.

1.2 El hombre creado como imagen de Dios y su responsabilidad moral

11. Una vez que se haya comprendido que todo el mundo ha sido creado por Dios, que es don íntima y continuamente dependiente de Dios, se precisa un compromiso serio para descubrir el modo de actuar que Dios ha inscrito en el hombre y en toda su creación.

1.2.1 Según los relatos de la creación

Cada una de las características que hacen al hombre “imagen” de Dios lleva consigo importantes implicaciones morales.

1. El conocimiento y el discernimiento forman parte del don de Dios. El hombre es capaz y, como criatura, está obligado a indagar el proyecto de Dios y a tratar de discernir la voluntad de Dios para poder obrar justamente.

2. Por razón de la libertad que le es dada, el hombre está llamado al discernimiento moral, a la elección, a la decisión. En Gén 3,22, tras el pecado de Adán y su sanción, Dios dice: “Mira que el hombre ha llegado a ser como uno de nosotros, por el conocimiento del bien y del mal”. El texto es difícil de explicar. Por un lado todo indica que la afirmación tiene un sentido irónico, porque mediante las propias fuerzas el hombre, pese a la prohibición, ha buscado poner la mano sobre el fruto y no ha esperado que Dios se lo diese en el tiempo oportuno. Por otro lado el significado del árbol del conocimiento

total – hay que entender así la expresión bíblica ‘bien y mal’ – no se limita a una perspectiva moral, sino que significa también el conocimiento de las suertes buenas y malas, es decir del futuro y del destino: ello incluye el dominio del tiempo, que es competencia exclusiva de Dios. En lo que atañe a la libertad moral dada al hombre, no se reduce a una simple autorregulación y autodeterminación, al no ser el punto de referencia ni el yo ni el tú, sino el mismo Dios.

3. La posición de guía confiada al hombre implica responsabilidad, compromiso de gestión y administración. También al hombre le corresponde la tarea de formar de modo “creativo” el mundo hecho por Dios. Debe aceptar esta responsabilidad, también porque no hay que conservar la creación en un estado determinado, sino que está desarrollándose y el hombre se encuentra como ser que vincula en sí naturaleza y cultura, junto con la entera creación.

4. Esta responsabilidad debe ser ejercida de una manera prudente y benévola imitando el dominio de Dios mismo sobre su creación. Los hombres pueden conquistar la naturaleza y explorar las dimensiones del espacio. Los extraordinarios progresos científicos y tecnológicos de nuestro tiempo pueden ser considerados como realizaciones de la tarea dada por el Creador a los hombres, que deben con todo respetar los límites fijados por el Creador. Pues de otra manera la tierra pasa a ser un lugar de explotación, que puede destruir el delicado equilibrio y la armonía de la naturaleza. Sería ciertamente ingenuo pensar que podemos encontrar una solución a la crisis ecológica actual en el Salmo 8; éste sin embargo, entendido en el contexto de toda la teología de la creación en Israel, pone en cuestión prácticas de hoy día y exige un nuevo sentido de responsabilidad por la tierra. Dios, la humanidad y el mundo creado están conectados entre sí y por eso también teología, antropología y ecología. Sin el reconocimiento del derecho de Dios frente a nosotros y frente al mundo el dominio degenera fácilmente en dominación desenfrenada y en explotación que conducen al desastre ecológico.

5. La dignidad que poseen las personas humanas como seres relacionales les invita y obliga a tratar de vivir una justa relación con Dios a quien deben todo; la gratitud es fundamental para la relación con Dios (cf. el párrafo sucesivo, n. 12, basado sobre Salmos). Además ello lleva consigo entre las personas humanas una dinámica de relaciones de responsabilidad común, de respeto al otro y de la continua búsqueda de un equilibrio no sólo entre los sexos sino también entre la persona y la comunidad (entre valores individuales y sociales).

6. La santidad de la vida humana reclama un respeto y una tutela que incluya todo y prohíba el derramamiento de la sangre humana “porque a imagen de Dios ha hecho él al hombre” (Gén 9,6)

1.2.2. Según los Salmos

12. El reconocimiento de Dios como Creador conduce a la alabanza y a la adoración de Dios, puesto que la creación atestigua la sabiduría, potencia y fidelidad divinas. Alabando, junto al salmista, a Dios por el esplendor, el orden y la belleza de la creación, somos incitados a un profundo respecto hacia el mundo del que los hombres forman parte. La persona humana constituye la

culminación de la creación porque solamente los hombres pueden tener una relación personal con Dios y pueden articular la alabanza de Dios también como vicarios de las otras criaturas. Por medio de los hombres y mediante el culto de la comunidad toda la creación expresa la alabanza del Dios creador (cf. Sal 148). Los salmos de la creación conducen también a una valoración del mundo actual sana y positiva, porque la vida en este mundo es fundamentalmente buena. Pudo ocurrir en el pasado que la tradición cristiana estuviese tan ocupada por la salvación eterna de los hombres que le faltaba dar la justa atención al mundo natural. La dimensión cósmica de la fe en la creación articulada en los salmos exige que se vuelva la atención a la naturaleza y a la historia, al mundo humano y sub-humano, implicando contemporáneamente tanto la cosmología como la antropología y la teología.

El Salterio se ocupa de los temas inevitables de la existencia humana en un mundo de misterio, incertidumbre y amenaza (cf. salmos de lamentación). Los salmistas mantienen la confianza en un creador benévolo, que continuamente se cuida de sus criaturas. Ello suscita un continuo himno de alabanza y de agradecimiento: “Alabad al Señor porque es bueno, porque es eterna su misericordia” (Sal 136,1).

1.2.3. Conclusión: tras las huellas de Jesús

13. El Nuevo Testamento asume plenamente la teología de la creación del Antiguo Testamento, confiriéndole además una dimensión cristológica determinante (por ej. Jn 1,1-18; Col 1,15-20). Ello trae consigo evidentemente consecuencias morales. Jesús vuelve caducas las prescripciones antiguas sobre lo puro y lo impuro (Mc 7,18-19), aceptando de tal modo, sobre la estela del Génesis, que todas las cosas creadas son buenas. Pablo va exactamente en el mismo sentido (Rom 14,14; cf. 1 Tim 4,4-5). En cuanto a la expresión clave “imagen de Dios”, el corpus paulino la recoge para aplicarla no sólo a Cristo, “primogénito de la creación” (Col 1,15), sino a todo hombre (1 Cor 11,7; Col 3,10). No causa sorpresa que en las cartas se encuentren las características antropológicas sugeridas por aquella expresión, unidas al aspecto moral: racionalidad (“ley escrita en los corazones”, “ley de la razón”: Rom 2,15; 7,23), libertad (1 Cor 3,17; Gál 5,1.13), santidad (Rom 6,22; Ef 4,24), etc. Más tarde (cf. nn. 97.99) tendremos ocasión de tratar de la dimensión relacional, especialmente respecto a la institución matrimonial (cf. Gén 1,27: “los creó hombre y mujer”).

2. El don de la alianza en el Antiguo Testamento y las normas para el comportamiento humano

14. La creación y sus implicaciones morales son el don inicial y siguen siendo el don fundamental de Dios, pero no son su único y último don. Además de que en la creación Dios ha manifestado su infinita bondad y se ha dirigido a sus criaturas humanas especialmente en la elección del pueblo de Israel y en la alianza que ha estipulado con este pueblo, revelando al mismo tiempo el camino justo para el obrar humano.

Para presentar la riqueza del tema bíblico de la alianza conviene tomarla en consideración desde dos puntos de vista: la progresiva percepción de esta

realidad en la historia de Israel y la presentación narrativa que se encuentra en la redacción final de la Biblia canónica.

2.1. La percepción progresiva de la alianza (aproximación histórica)

2.1.1. Una primera experiencia fundamental y fundadora: un camino común hacia la libertad.

15. Generalmente hay acuerdo en atribuir al tiempo de Moisés el nacimiento de Israel como pueblo constituido. En una perspectiva de teología bíblica se identifica con más precisión en la salida de Egipto el acontecimiento histórico fundamental y fundador.

Sólo más tarde, y sobre la base del acontecimiento fundador, se recuperaron y reinterpretaron las tradiciones orales que conciernen los antepasados de la época patriarcal y se presentaron los orígenes de la humanidad en relatos que son predominantemente teológicos y simbólicos. En grandes trazos, por lo tanto, se pueden considerar los acontecimientos contados en el Génesis como pertenecientes a la prehistoria de Israel en cuanto pueblo constituido.

2.1.2. Una primera intuición de interpretación teológica.

16. Si la salida de Egipto ha permitido la aparición de Israel como pueblo constituido, este hecho se debe a una interpretación teológica del acontecimiento, tal como se considera presente, al menos de modo germinal, desde los orígenes. Tal interpretación teológica sumaria se reduce a esto: la toma de conciencia de la presencia y de la intervención de un Dios que protege al grupo que está saliendo bajo la dirección de Moisés, presencia e intervención perceptibles de manera impresionante en el acontecimiento primordial y fundador, el paso del mar, que fue experimentado como un prodigio.

Esto queda atestiguado por el nombre simbólico que este Dios protector se da y revela (Ex 3,14). La Biblia hebrea usará este nombre muchas veces en la forma YHWH o en la forma abreviada YH. Ambas son de difícil traducción pero filológicamente implican una presencia dinámica y operante de Dios en medio de su pueblo. Los hebreos no pronuncian este nombre y los traductores griegos del texto hebreo lo han traducido con la palabra 'Kyrios', el Señor. Con la tradición cristiana seguimos este uso y para recordar la presencia de YHWH en el texto hebreo escribiremos el SEÑOR.

La intuición teológica inicial se concretiza en cuatro rasgos principales: el Dios de Israel acompaña, libera, da y acoge.

1. Acompaña: indica el camino por el desierto, en virtud de una presencia simbolizada, según las tradiciones, por el ángel guía o por la nube que evoca el misterio impenetrable (Ex 14,19-20 y passim).

2. Libera del yugo de la opresión y de la muerte.

3. Da, doblemente: por una parte se da a sí mismo en cuanto Dios del pueblo naciente; por otra parte da a este pueblo el "camino" ('derek'), es decir el

medio para entrar y permanecer en relación con Dios, o sea para darse a Dios en respuesta.

4. Recoge al pueblo naciente en torno a un proyecto común, un proyecto de ‘vivir juntos’ (de formar un ‘qahal’, al cual puede corresponder en griego la palabra ‘ekklesía’).

2.1.3. Un concepto teológico original que expresa la intuición: la alianza

17. ¿Cómo ha expresado Israel en su literatura sagrada, esta relación única entre sí mismo y el Dios que desde el comienzo lo acompaña, lo libera, se da a él y lo recoge?

a. De las alianzas humanas a la alianza teológica.

En un momento dado, difícil de determinar con exactitud, se ha impuesto a los teólogos de Israel un concepto interpretativo mayor (comprensivo): la noción de alianza.

El tema ha llegado a ser tan importante como para determinar desde el comienzo, al menos retrospectivamente, la concepción de las relaciones entre Dios y su pueblo privilegiado. De hecho en el relato bíblico el acontecimiento histórico fundamental y fundador es seguido casi inmediatamente por una conclusión de alianza: “en la tercera nueva luna desde la salida de Egipto” (Ex 19,1), respectivamente símbolo de un tiempo divino y símbolo de un comienzo. Esto quiere decir: el acontecimiento fundamental y fundador incluye, en su alcance metahistórico, la estipulación de la alianza en el Sinaí hasta el punto que, desde la perspectiva de una teología bíblica diacrónica, el acontecimiento primordial se describirá en los términos de éxodo-y-alianza.

Además este concepto interpretativo que se aplica a los acontecimientos de la salida de Egipto, se extiende retrospectivamente al pasado en forma de etiología.. De hecho se reencuentra en el Génesis. Se utiliza la idea de alianza para describir la relación entre el SEÑOR Dios y Abraham, el antepasado (Gén 15,17), más aún, en un pasado todavía más lejano y misterioso, entre el SEÑOR Dios y los seres vivientes que han sobrevivido al diluvio en el “tiempo” de Noé, el patriarca (Gén 9,8-17).

En los antiguos Próximo y Medio Oriente las alianzas entre contrayentes humanos existían en formas de tratados, convenciones, contratos, matrimonios, hasta pactos de amistad. Los dioses protectores ejercían la función de testigos y garantes en el proceso de la estipulación de estas alianzas humanas. También la Biblia refiere alianzas de este género.

Sin embargo, hasta una prueba contraria –y ningún documento arqueológico encontrado hasta ahora vuelve inválida esta constatación– la transposición teológica de la idea de la alianza es una originalidad bíblica: solamente ahí se encuentra el concepto de una alianza propiamente dicha entre un contrayente divino y uno o más contrayentes humanos.

b. La alianza entre contrayentes desiguales.

18. Es cierto que en los orígenes Israel no podía ni soñar con expresar su relación privilegiada con Dios, el Totalmente Distinto, el Trascendente, el Omnipotente según un esquema de igualdad horizontal

Dios ↔ Israel

Desde el momento en que se ha introducido la idea teológica de la alianza, espontáneamente sólo cabe pensar en las alianzas entre contrayentes desiguales, bien conocidas en la práctica diplomática y jurídica del Próximo Oriente antiguo extra-bíblico: los famosos tratados de vasallaje.

Es difícil excluir completamente el influjo de la ideología política del vasallaje como punto concreto de referencia para la comprensión de la alianza teológica. La intuición de un contrayente divino, que toma y mantiene la iniciativa de un término al otro del proceso, constituye el trasfondo de casi todos los textos de la alianza en el Antiguo Testamento.

Dios
↓
Israel

En este tipo de relación entre los contrayentes el soberano se compromete con el vasallo y compromete al vasallo consigo mismo. Con otras palabras, se obliga para con el vasallo del mismo modo en que obliga al vasallo por su parte. En el proceso de las estipulaciones de la alianza él es el único que se expresa; en este estadio el vasallo se mantiene callado.

Este doble movimiento se expresa, en campo teológico, mediante dos temas principales: la Gracia (el SEÑOR se compromete a sí mismo) y la Ley (el SEÑOR compromete al pueblo que pasa a ser su “propiedad”: Ex 19,5-6). En este marco teológico la gracia puede ser definida como el don (incondicionado, en algunos textos) que Dios hace de sí mismo. Y la Ley como el don que Dios hace al hombre colectivo, de un medio, de una vía, de una “camino” (‘derek’) ético-cultural que permite al hombre entrar y permanecer “en situación de alianza”.

En un estadio posterior esta dinámica de la alianza parece haberse concentrado en una expresión estereotipada que normalmente se llama la “fórmula de la alianza” (Bundesformel) – “Yo seré tu Dios y tú serás mi pueblo” o un equivalente - : que se ha difundido un poco por todas partes en uno y otro Testamento, especialmente en el contexto de la “nueva alianza” anunciada por Jeremías (31,31-34). Señal bastante evidente de que se trata de un tema principal, de una constante de fondo.

Un esquema semejante se aplica a David y a su descendencia: “Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo” (2 Sam 7,14).

c. El lugar de la libertad humana

19. En este marco teológico la libertad moral del ser humano no entra como un sí necesario y constitutivo de la alianza – en tal caso se trataría de una alianza paritética, es decir entre contrayentes iguales. La libertad interviene más tarde, como una consecuencia, cuando todo el proceso de la alianza está completo. Todos los textos bíblicos pertinentes distinguen, por una parte, el

contenido de la alianza, y por otra el rito o la ceremonia que sigue el don de la alianza. El compromiso del pueblo, bajo juramento, no forma parte de las condiciones o cláusulas, sino sólo de los elementos de garantía jurídica, en el marco de una celebración cultural.

De este modo nace la moral revelada, la “moral en situación de alianza”: un don de Dios, totalmente gratuito que, una vez ofrecido, interpela la libertad del ser humano en cuanto a un sí completo, una aceptación integral: la mínima derogación sería es equivalente a un rechazo. Esta moral revelada, expresada en un marco teológico de alianza, representa una novedad absoluta respecto a los códigos éticos y culturales que regían la vida de los pueblos circundantes. Tiene, por esencia, un carácter de respuesta, sigue a la gracia, el auto-compromiso de Dios.

d. Consecuencias para la moral

20. Se ve por lo tanto que la moral es mucho más que un código de comportamientos y actitudes. Se presenta como un “camino” (‘derek’) revelado, regalado: ‘leitmotiv’ muy desarrollado en el Deuteronomio, entre los profetas, en la literatura sapiencial y en los salmos didácticos.

Hay que considerar sobre todo dos elementos de síntesis.

1º En el sentido bíblico este “camino” debe ser concebido ya desde el comienzo y antes que nada de una manera global, según su sentido teológico profundo: designa la Ley como un don de Dios, como fruto de la iniciativa exclusiva de un Dios soberano, que se compromete a sí mismo en una alianza y compromete a su contrayente humano. Esta Ley se distingue de las muchas leyes a través de las cuales se expresa y se concretiza por escrito, sobre piedra, sobre pergamino, sobre papiro o de otros modos.

2º Este “camino” moral no llega sin preparación. En la Biblia pertenece a un camino histórico de salvación, de liberación, al que le compete un carácter primordial, fundador. De esta constatación debemos deducir una consecuencia extremadamente importante: la moral revelada no ocupa el primer puesto, deriva de una experiencia de Dios, de un “conocimiento” en el sentido bíblico, revelado mediante el acontecimiento primordial. La moral revelada continúa, por decirlo así, el proceso de la liberación iniciado en el arquetipo del éxodo: lo asegura, garantiza su estabilidad. En breve: nacida de una experiencia de acceso a la libertad, la “moral en situación de alianza” busca preservar y desarrollar en lo cotidiano esta libertad, tanto exterior como interior. La opción moral del creyente presupone una experiencia personal de Dios, aunque innominada y sólo más o menos consciente.

2.2. Las diversas expresiones de la alianza (aproximación canónica)

21. Veamos cómo se presenta el tema de la alianza en el orden canónico de la Biblia.

2.2.1. La alianza con Noé y “toda carne”

a. Castigo y alianza

Las primeras apariciones de la palabra “alianza” en el A.T. se encuentran en el relato del diluvio (Gén 6,18; 9,8-17). En esta tradición teológica se subraya con fuerza la gratuidad de la iniciativa divina y su alcance incondicional.

El castigo, cósmico, responde a la amplitud proporcional del estado de cosas: “La tierra estaba corrompida delante de Dios y llena de violencia. Dios miró a la tierra y he aquí que estaba corrompida porque toda carne había corrompido su conducta sobre la tierra. Y Dios dijo a Noé: se me ha ocurrido acabar con toda carne” (Gén 6,11-13).

Pero en seguida entra en juego el proyecto de la alianza. En lo que atañe a los contrayentes, la alianza queda establecida en círculos concéntricos, es decir simultáneamente con el mismo Noé (6,18), con su familia y su futura descendencia (9,9), con “toda carne” es decir con todo lo que tiene una “respiración viva” (9,10-17), y hasta con “la tierra” (9,13). Por lo tanto se puede hablar de una alianza cósmica proporcional al estado de perversidad y al castigo.

Dios da un “signo” de esta alianza, obviamente un signo cósmico: “He colocado mi arco sobre una nube...” (9,13-16). A primera vista se tiene la impresión de que la imagen se refiere simplemente al arco iris como fenómeno meteorológico que sucede después de la lluvia. Pero, según toda probabilidad, no hay que excluir la connotación militar, teniendo en cuenta el hecho de que Dios dice “mi arco” y que “arco” (excepto Ez 1,28) designa siempre el arma de guerra y no el arco iris. Aquí hay dos detalles que merecen ser considerados desde el punto de vista simbólico. Primero, la forma misma del arco, tendido hacia el cielo y no ya hacia la tierra, sugiere la idea de la paz, fruto de la iniciativa puramente gratuita de Dios: en esta posición ya no puede dirigirse ninguna flecha hacia la tierra. Por otra parte, tocando el cielo y apoyado sobre la tierra como una especie de puente vertical, el arco simboliza el contacto restablecido entre Dios y la humanidad re-nacida, salvada.

b. Consecuencias para la moral

22. Hay sobre todo tres aspectos que se presentan con evidencia al lector de hoy.

1º Desde el punto de vista de la ecología: la corrupción y la violencia humana tienen graves repercusiones sobre el hábitat, sobre el ambiente (6,13). Ellas amenazan con devolver al caos la obra creadora de Dios (cf. Os 4,2-3).

2º Desde el punto de vista de la antropología: el hombre preserva intacta su dignidad de “imagen de Dios” (9,6; cf. 1,26-27) también en un mundo corrupto. Debe ponerse un dique contra el mal, a fin de que el hombre experimentando la salvación de Dios, desarrolle su misión de fecundidad (9,1.7).

3º Desde el punto de vista de la administración de los recursos: al hombre se le atribuye un cierto poder sobre la vida de los animales (véanse 9,3 y 1,29). No obstante, debe respetar toda vida como algo misterioso (9,4). La extensión de la alianza a todos los seres vivos y a toda la tierra hace destacar el estatuto del hombre como compañero de todos los seres de la creación. Merece atención en este contexto cómo se modifica la exhortación dirigida a Noé,

nuevo Adán. En lugar de: “Sed fecundos y multiplicaos, llenad la tierra, sometedla, dominad...” (1,28) se encuentra solamente: “Sed fecundos y multiplicaos, sed numerosos sobre la tierra y multiplicaos sobre ella” (9,7). A lo más los animales han sido “dados en las manos” del hombre para servirle como alimento (9,3). La experiencia concreta del mal, de la “violencia” parece haber dejado una sombra sobre la misión ideal confiada al hombre en el acto inicial de la creación: el papel de administración y de regencia respecto al ambiente se encuentra un tanto relativizado. Pero la referencia explícita de Gén 9,1-2 a Gén 1,26-27 muestra que el horizonte modal de Gén 1 no queda anulado. Sigue siendo el punto principal de referencia para los lectores del libro del Génesis.

2.2.2. La alianza con Abraham.

a. Relatos sobre Abraham-Isaac y sobre Jacob

23.El “ciclo de Abraham-Isaac” (Gén 12,1-25,18; 26,1-33) queda, desde el punto de vista literario, estrechamente ligado con el “ciclo de Jacob” (Gén 25,19-34; 26,34-37,1). Los relatos sobre Abraham-Isaac y aquellos sobre Jacob son semejantes hasta en los detalles. Abraham y Jacob recorren los mismos itinerarios, atraviesan el país de Norte a Sur y siguen la misma cresta de montes. Estas indicaciones topográficas sirven de marco al complejo literario de Gén 12-36 (cf Gén 12,6-9 y Gén 33,18-35,27). Los hechos literarios invitan a leer los relatos sobre Abraham en el contexto más amplio de la secuencia que atañe a Abraham-Isaac y Jacob.

b. Alianza, bendición y ley

La alianza dada por el SEÑOR tiene tres corolarios: una promesa, una responsabilidad y una ley.

1º La promesa es la de la tierra (Gén 15,18; 17,8; 28,15) y de una descendencia

–

promesa dirigida a Abraham, luego a Isaac y después a Jacob (cf. Gén 17,15-19; 26,24; 28,14). El tema se ha espiritualizado después (cf. Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo hebreo y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana*, nn. 56-57)

2º La responsabilidad que se le confía a Abraham atañe no sólo al propio clan sino, con más amplitud, a todas las naciones. La expresión bíblica de esta responsabilidad utiliza el vocabulario de la bendición: Abraham debe llegar a ser una nación grande y poderosa, y todas las naciones de la tierra serán benditas [‘brk’] en él (Gén 18,18). La intercesión a favor de Sodoma, que sigue inmediatamente en el relato, ilustra esta función mediadora de Abraham. De este modo, la alianza no conduce sólo a heredar el don de Dios (una descendencia, una tierra) sino que confiere al mismo tiempo un encargo.

3º El compromiso de Abraham con la alianza pasa a través de la obediencia a la ley: “De hecho yo le he escogido, para que él obligue a sus hijos y a su familia después de él a observar el camino del SEÑOR y a actuar con justicia y derecho” (Gén 18,19).

c. Consecuencias para la moral

1º El vínculo teológico constituido por el ciclo de Abraham entre alianza y responsabilidad universal permite precisar la vocación particular del pueblo de Dios: seleccionado mediante una alianza específica, hereda por razón de este hecho una responsabilidad singular con respecto a las naciones, para las que pasa a ser el mediador de la bendición divina. Tal pista teológica parece fecunda para articular la dimensión particular y la validez universal de la moral bíblica.

2º El ciclo de Abraham y el de Jacob insisten sobre la dimensión histórica de la vida moral. Ambos, Abraham y Jacob, siguen un itinerario de conversión que el relato trata de describir con precisión. La alianza propuesta por Dios se topa con las resistencias humanas. El relato bíblico tiene cuenta aquí de las dimensiones de la temporalidad en la aproximación que propone para la fidelidad a la alianza y para la obediencia a Dios.

2.2.3. La alianza con Moisés y el pueblo de Israel

24. Al exponer la concepción progresiva de la alianza, hemos destacado algunos rasgos esenciales. La experiencia que funda la alianza se verifica en el Sinaí. Queda presentada en un acontecimiento histórico fundador. Es enteramente don de Dios, fruto de su iniciativa total, y compromete tanto a Dios (la Gracia) como a los hombres (la Ley). Confiere al recién nacido Israel el estatuto de pueblo de pleno derecho. Una vez estipulada, exige la respuesta libre del hombre, que hay que comprender en un primer paso como la aceptación de un “camino de vida” (la Ley, en el sentido teológico) y después, sólo a continuación, como la práctica de determinaciones precisas (las leyes). Queremos presentar tal respuesta no en su globalidad teológica e inmutable (la Ley), sino en su expresión plural y detallada y, eventualmente, adaptable a las circunstancias (las leyes).

Una serie de normas va conectada con la estipulación de la alianza sinaítica. Entre ellas compete un estatuto especial al Decálogo. Nos ocupamos en primer lugar precisamente del Decálogo para volvernos después a los códigos legislativos y a la enseñanza moral de los profetas.

2.2.3.1. El Decálogo

25. Cada pueblo nuevo debe darse, ante todo, una constitución. La de Israel refleja la vida sencilla de los clanes seminómadas que lo forman en el origen. En grandes trazos, prescindiendo de los retoques y de los desarrollos que fueron añadidos, “las diez palabras” atestiguan suficientemente bien el contenido sustancial de la ley fundamental del Sinaí.

Su posición redaccional (Ex 20,1-17) directamente delante del “Código de la Alianza” (Ex 20,22-23,19) y su repetición (Dt 5,6-21) con alguna variante, al comienzo del “Código deuteronomico” (Dt 4,44-26,19) indican ya su importancia preponderante en el conjunto de la “Torah”. Esta última palabra quiere decir en hebreo “instrucción, enseñanza”; tiene por lo tanto un sentido mucho más amplio y profundo que nuestra palabra “ley”, que es sin embargo utilizada por casi todos los traductores.

Paradójicamente, en su tenor original, el Decálogo refleja una ética al mismo tiempo inicial y potencialmente muy rica.

a. Una ética inicial

26. Se constatan los límites desde tres puntos de vista: la exterioridad, el alcance esencialmente comunitario, la formulación frecuentemente negativa de la exigencia moral.

1. La mayoría de los exegetas, buscando el sentido literal, subraya que originariamente toda prohibición concernía acciones externas, observables y verificables, incluido el ‘hamad’ (deseo) que introduce los dos mandamientos finales (Ex 20,17), puesto que ello, en efecto, no expresa un pensamiento o un proyecto ineficaz, totalmente interior (“desear”) sino más bien un estratagema concreto para realizar un proyecto malo (“deseo que se expresa en acciones”, “apuntar a”, “disponerse a”).

2. Además, una vez salido de Egipto, el pueblo liberado tenía una necesidad urgente de reglas precisas para ordenar la vida colectiva en el desierto. El Decálogo responde primordialmente a esta exigencia de manera que en él se puede ver una ley fundamental, una primitiva carta nacional.

3. Ocho de los diez mandamientos quedan formulados negativamente, constituyen prohibiciones, un poco a la manera de barandillas de un puente. Sólo dos tienen una forma positiva, la de preceptos por cumplir. Por lo tanto se pone el acento sobre la abstención de comportamientos socialmente dañosos. Lo que evidentemente no agota todas las virtualidades de la moral, que primordialmente tiene como fin aclarar y estimular el obrar humano en la realización del bien.

b. Una ética potencialmente muy rica

27. En cambio hay otras tres características que hacen del Decálogo original el fundamento insustituible de una moral estimulante y muy adaptada a la sensibilidad de nuestro tiempo: su alcance virtualmente universal, su pertenencia a un cuadro teológico de alianza y su raigambre en un contexto histórico de liberación.

1. Para una consideración atenta todos los mandamientos tienen un alcance que sobrepasa decididamente los confines de una nación particular, también los del pueblo elegido por Dios. Los valores promovidos por ellos pueden ser aplicados a toda la humanidad de todas las regiones y de todos los períodos de la historia. Veremos que hasta las dos primeras prohibiciones, aparte de la aparente particularidad de la denominación “el SEÑOR Dios de Israel” ilustran un valor universal.

2. La pertenencia del Decálogo a un cuadro teológico de alianza causa la subordinación de las diez leyes, como quedan indicadas, a la noción de la misma Ley entendida como un regalo, como un don gratuito de Dios, un “camino” global, una carretera trazada con claridad que hace posible y facilita la orientación fundamental de la humanidad hacia Dios, hacia la intimidad, la comunicación con él, hacia la felicidad y no la miseria, hacia la vida y no la muerte (cf. Dt 30,19s).

3. En la introducción al Decálogo el SEÑOR recuerda en lo esencial su acción liberadora: ha hecho salir a los suyos de una “casa” en la que estaban

“esclavizados” (Ex 20,2). Ahora bien, un pueblo que quiere liberarse de un yugo externo sofocante y que apenas ha conseguido esto, debe estar atento a no buscar un yugo interno que esclavice y asfixie del mismo modo. El Decálogo, en efecto, abre ampliamente la vía a una moral de liberación social. Este aprecio de la libertad, en Israel, será tan expansivo como para tocar incluso a la tierra, el suelo cultivable: cada siete años (año sabático) y todavía más cada cuarenta y nueve años (año jubilar) hay la obligación de dejar la tierra tranquila, libre de toda violencia, al seguro de azadas y de arados (cf. Lev 25,1-54).

c. Consecuencias para la moral de hoy

28. Prácticamente, ¿el Decálogo puede servir como base para una teología y catequesis moral adaptada a las necesidades y a la sensibilidad de la humanidad de hoy día?

1) Los inconvenientes aparentes

La exterioridad, el alcance esencialmente comunitario y la formulación casi siempre negativa de la primitiva ética israelita hacen en efecto que el Decálogo, de por sí solo, al menos si se lo reproduce tal cual, pase a ser menos apropiado para expresar de modo adecuado el ideal de la vida moral que la Iglesia propone a sus contemporáneos.

1. El hombre moderno, marcado por los descubrimientos de la psicología, insiste mucho sobre el origen interior, incluso inconsciente, de sus actos exteriores, en forma de pensamientos, deseos, motivos oscuros y también impulsos difíciles de controlar.
2. Es cierto que está al tanto de las exigencias de la vida colectiva, pero al mismo tiempo tiende a reaccionar contra los imperativos de una globalización ilimitada, y descubre tanto más el alcance del individuo, del yo, de las aspiraciones al desarrollo personal.
3. Por lo demás, en muchas sociedades se desarrolla desde hace algún decenio una especie de alergia contra cualquier forma de prohibición: todas las prohibiciones son interpretadas, también de modo equivocado, como límites y cepos de la libertad.

2) Las ventajas reales

29. Por otra parte, el alcance virtualmente universal de la moral bíblica, su pertenencia a un cuadro teológico de alianza y su raigambre en el contexto histórico de liberación pueden tener un cierto atractivo en nuestro tiempo.

1. ¿Quién no sueña con un sistema de valores que supere y conecte las nacionalidades y las culturas?
2. La insistencia prioritaria sobre una orientación de molde teológico, más que sobre una gran cantidad de comportamientos a evitar o a practicar, podría suscitar un mayor interés por los fundamentos de la moral bíblica entre aquellos que son alérgicos para con las leyes que parecen restringir la libertad.

3. El estar al tanto de las circunstancias concretas en las que el Decálogo se ha formado en la historia muestra todavía más hasta qué punto este texto fundamental y fundador no es limitador y opresor, sino al contrario, está al servicio de la libertad del ser humano, sea individual sea colectiva.

3) El descubrimiento de los valores a través de las obligaciones

30. De hecho el Decálogo esconde en sí todos los elementos necesarios para fundar una reflexión moral bien equilibrada y adaptada a nuestro tiempo. Sin embargo, no basta con traducirlo del hebreo original a una lengua moderna. En su formulación canónica tiene la forma de leyes apodícticas y pertenece a la línea de una moral de obligaciones (o deontología).

Nada nos impide traducir de modo diverso, pero no menos fiel, el contenido de la carta israelita en términos de una moral de valores (o axiología). Se cae en la cuenta de que, transcrito de esta manera, el Decálogo adquiere para nuestro tiempo una fuerza de clarificación y de convocatoria mucho más grande. En realidad, no sólo no se pierde nada con este cambio, sino que se gana enormemente en profundidad. De por sí, la prohibición se concentra sólo sobre comportamientos a evitar y alienta, al límite, una moral tipo freno de socorro (por ejemplo se evita el adulterio cuando se abstiene de cortejar a la mujer de otro). Por su parte, el precepto positivo puede contentarse con cualquier gesto o actitud para darse una buena conciencia animando, al límite, una moral de gestos mínimos (por ejemplo, uno cree practicar el sábado cuando dedica al culto una hora a la semana). Al contrario, en cambio, el compromiso con un valor corresponde a una obra siempre abierta donde no se llega nunca a la meta y donde a uno se le reclama siempre un poco más.

Traspuestos a una terminología de valores, los preceptos del Decálogo conducen al elenco siguiente: el Absoluto, la reverencia religiosa, el tiempo, la familia, la vida, la estabilidad de la pareja marido y mujer, la libertad (aquí la palabra hebrea ‘gnb’ se refiere probablemente al rapto y no al robo de objetos materiales), la reputación, la casa y las personas humanas que la integran, la casa y los bienes materiales.

Cada uno de estos valores abre un ‘programa’, es decir una tarea moral nunca finalizada. Las afirmaciones siguientes, introducidas por verbos, ilustran la dinámica generada por el seguimiento de cada uno de estos valores.

Tres valores verticales (atañen las relaciones de la persona humana con Dios):

1. rendir un culto a un único Absoluto
2. respetar la presencia y la misión de Dios en el mundo (lo que el “nombre” simboliza)
3. valorar la dimensión sacra del tiempo

Siete valores horizontales (tocan a las relaciones entre las personas humanas)

4. honrar la familia
5. promover el derecho a la vida
6. mantener la unión de la pareja marido y mujer
7. defender el derecho de cada uno a ver la propia libertad y dignidad respetada por todos

8. preservar la reputación de los otros
9. respetar las personas (que pertenecen a una casa, una familia, una empresa)
10. dejar al otro sus propiedades materiales.

Analizando los diez valores presentes en el Decálogo, se nota que ellos siguen una orden de progresión decreciente (del valor prioritario al menos importante). Dios en el primer lugar y las cosas materiales en el último; y, dentro de las relaciones humanas, se encuentra al comienzo de la lista familia, vida, matrimonio estable.

Así se ofrece, a una humanidad que desea con afán aumentar su autonomía, una base legal y moral que podría verificarse como fecunda y persistente. Sin embargo es difícil de promover en el contexto actual, dado que la escala de valores más seguidos en nuestro mundo, tiene un orden de prioridad opuesto al de la propuesta bíblica: primero el hombre, después Dios; e incluso, al comienzo de la lista, los bienes materiales, esto es, en un cierto sentido, la economía. Cuando, abiertamente o no tanto, un sistema político y social se funda sobre valores supremos falsos (o sobre una concurrencia entre valores supremos), cuando el intercambio de bienes o el consumo es más importante que el equilibrio entre las personas, este sistema está roto desde el comienzo y destinado tarde o temprano a la ruina.

En cambio, el Decálogo abre ampliamente la vía a una moral liberadora: dejar el primer puesto a la soberanía de Dios sobre el mundo (valores nn 1 y 2), dar a cada uno la posibilidad de tener tiempo para Dios y de gestionar el propio tiempo de un modo constructivo (nr. 3), favorecer el espacio de vida de la familia (nr 4), preservar la vida, también la sufriente y la aparentemente improductiva, de las decisiones arbitrarias del sistema y de las manipulaciones sutiles de la opinión pública (nr. 5), neutralizar los gérmenes de división que vuelven frágiles, sobre todo en nuestro tiempo, la vida matrimonial (nr. 6), detener todas las formas de explotación del cuerpo, del corazón y del pensamiento (nr. 7), proteger la persona contra los ataques a la reputación (nr. 8) y contra todas las formas de engaño, de explotación, de abuso y de coerción (nn. 9 y 10).

4) Una consecuencia jurídica

31. Desde una perspectiva prevaleciente de actualización estos diez valores que están en la base del Decálogo ofrecen un fundamento claro para una carta de los derechos y de las libertades, válidas para toda la humanidad:

1. derecho a una relación religiosa con Dios.
2. derecho al respeto de las creencias y símbolos religiosos,
- 3 derecho a la libertad de la práctica religiosa y, en segundo lugar, al reposo, al tiempo libre, a la calidad de vida,
4. derecho de las familias a políticas justas y favorables, derecho de los hijos al sostén por parte de sus progenitores, al primer aprendizaje de la socialización, derecho de los padres ancianos al respeto y sostén por parte de sus hijos,

5. derecho a la vida (a nacer), al respeto de la vida (a crecer y morir de modo natural), a la educación,

6. derecho de la persona a la libre elección del cónyuge, derecho de la pareja al respeto, al aliento y al sostén por parte del estado y de la sociedad en general, derecho del hijo a la estabilidad (emocional, afectiva, financiera) de los progenitores,

7. derecho al respeto a las libertades civiles (integridad corporal, elección de vida y de la carrera, libertad de moverse y expresarse).

8. derecho a la reputación y, en segundo lugar, al respeto de la vida privada, a una información no deformada.

9. derecho a la seguridad y a la tranquilidad doméstica y profesional, y, en segundo lugar, derecho a la libre empresa.

10. derecho a la propiedad privada (incluida aquí una garantía de protección civil de los bienes materiales).

Pero en la óptica de una “moral revelada” estos derechos humanos inalienables quedan absolutamente subordinados al derecho divino, es decir a la soberanía universal de Dios. El decálogo empieza así: “Yo soy el SEÑOR, tu Dios, que te ha hecho salir del país de Egipto” (Ex 20,2; Dt 5,6). Esta soberanía divina, tal como se manifiesta ya en el acontecimiento fundador del éxodo, no se ejerce según un sistema autoritario y despótico, que se encuentra demasiado a menudo en la gestión humana de los derechos y de la libertad, sino en una óptica de la liberación de la persona y de las comunidades humanas. Implica, además, de parte del hombre, un culto exclusivo, un tiempo consagrado a la oración personal y comunitaria, el reconocimiento del poder último que Dios tiene de regular la vida de sus criaturas, de gobernar las personas y los pueblos, de ejercitar el juicio; en conclusión, el discurso bíblico de la soberanía divina sugiere una visión del mundo, según la cual no sólo la Iglesia sino el cosmos, el ambiente circundante y la totalidad de los bienes de la tierra son, en última instancia, propiedad de Dios (cf. Ex 19,5)

En breve, basándose sobre valores fundamentales contenidos en el Decálogo, la teología moral y también la catequesis que deriva de ella, puede proponer a la humanidad de hoy un ideal equilibrado que por una parte no privilegia nunca los derechos a costa de las obligaciones o viceversa y que, por otra parte, evita el escollo de una ética puramente secular que no tenga en cuenta la relación del hombre con Dios.

5) Conclusión: sobre las huellas de Jesús

32. Presentando el Decálogo como fundamento perenne de una moral universal, se cumplen tres objetivos importantes: abrir el tesoro de la Palabra, mostrar su valor, encontrar un lenguaje que puede tocar las cuerdas sensibles de los hombres y de las mujeres de hoy.

Proponiendo una lectura axiológica de la Ley fundamental del Sinaí, según los valores allí implicados, no hacemos otra cosa que caminar sobre las huellas de Jesús. He aquí algunos indicios llamativos.

1. En su sermón del monte Jesús retoma algunos preceptos del Decálogo pero empuja su alcance mucho más adelante, desde un triple punto de vista: ahondamiento, interiorización, superación de sí mismo hasta alcanzar la perfección casi divina (Mt 5,17-48).
2. Discutiendo sobre lo puro y lo impuro, Jesús señala que el hombre se vuelve verdaderamente impuro mediante lo que viene de dentro, del corazón, y que lo impulsa a las acciones que son contrarias al Decálogo (Mt 15,19).
3. El episodio del joven rico (Mt 19,16-22 y paralelos) da a entender bien esto ‘de más’ exigido por Jesús. De una moral mínima, esencialmente comunitaria y formulada sobre todo de modo negativo (v. 18-19), se pasa a una moral personalizada, ‘programática’, que consiste principalmente en el ‘seguir a Jesús’, a una moral enteramente concentrada sobre el desprendimiento, sobre la solidaridad con los pobres y sobre el dinamismo del amor cuya fuente está en los cielos (v. 21).
4. Interrogado sobre ‘el mandamiento más grande’ Jesús mismo ha puesto de relieve dos prescripciones escriturísticas, que están fundadas sobre un valor – el más importante, a saber el amor – y abren un programa moral siempre incompleto (Mt 22,34-40 y paralelos). Alcanzando así el jugo mejor de las dos tradiciones legales más grandes del Antiguo Testamento (deuteronomica y sacerdotal), Jesús sintetiza de modo admirable la pluralidad de las leyes simbolizadas por el mismo número de las “diez palabras”. En el campo simbólico ‘tres’ evoca normalmente la totalidad en el orden de lo divino, de lo inobservable, y ‘siete’ en el orden de lo observable. El valor ‘amor de Dios’ reasume de por sí los tres primeros mandamientos del Decálogo, y ‘amor del prójimo’ los siete últimos.
5. En la estela de Jesús también Pablo, citando preceptos del Decálogo, ve en el amor al prójimo “el pleno cumplimiento de la Ley” (cf. Rom 13,8-10). Aunque citando el Decálogo (Rom 2,21-22), Pablo afirma en una vasta discusión que Dios juzga según la misma norma tanto a los judíos, instruidos en la Ley, como a los paganos, que “por naturaleza actúan según la Ley” (Rom 2,14).

2.2.3.2. Los códigos legislativos

33. Se suelen considerar como tales el Código de la Alianza (Ex 21,1-23,33), la Ley de Santidad (Lev 17,1-26,46) y el Código Deuteronomico (Dt 4,44-26,19). Se presentan en estrecha conexión con la estipulación de la alianza en el Sinaí y constituyen, junto al Decálogo, una concretización del “camino de la vida” allí revelado y ofrecido. Expongamos tres temas morales que aparecen como especialmente relevantes en estos códigos.

a. Los pobres y la justicia social

Las leyes apodícticas del Código de la Alianza, del Código Deuteronomico y de la Ley de Santidad concuerdan en establecer medidas destinadas a evitar la esclavitud de los más pobres tomando en consideración todavía la remisión periódica de sus deudas. Estas disposiciones tienen a veces una dimensión utópica, como la ley sobre el año sabático (Ex 23,10-11), o la del año jubilar (Lev 25,8-17). Sin embargo, al asignar a la sociedad israelita el objetivo de

combatir y de vencer la pobreza, se mantienen realistas en cuanto a la dificultad de esta lucha (cf. Dt 15,4 y 15,11). La lucha contra la pobreza presupone la realización de una justicia honesta e imparcial (cf. Ex 23,1-8; Dt 16,18-20). Ella se ejerce en nombre de Dios mismo. Se utilizan diversas líneas teológicas para fundarla: las leyes apodícticas del Código de la Alianza retoman la intuición profética de la proximidad de Dios con respecto a los más pobres. El Deuteronomio por su parte insiste sobre el estatuto particular de la tierra confiada por Dios a los israelitas: Israel, beneficiario de la bendición divina, no es el propietario absoluto de la tierra, sino que es el usufructuario (cf. Dt 6,10-11). Por ello, la actuación de la justicia social aparece como la respuesta creyente de Israel al don de Dios (cf. Dt 15,1-11): la ley regula el uso del don y recuerda la soberanía de Dios sobre la tierra.

b. El extranjero

34. La Biblia hebrea utiliza un vocabulario diferenciado para denominar a los extranjeros: la palabra ‘ger’ designa al extranjero residente que vive de modo duradero junto a Israel. El término ‘nokri’ atañe al extranjero de paso, mientras que los términos ‘tôshab’ y ‘sakir’ designan, en la Ley de Santidad, a asalariados extranjeros. La atención prestada al ‘ger’ se manifiesta constantemente en los textos legislativos de la Torah: atención puramente humanitaria en Ex 22,20; 23,9; atención fundada sobre la memoria de la esclavitud en Egipto y de la liberación donada por Dios en Dt 16,11-12. Es la Ley de Santidad la que formula las reglas más audaces con respecto al extranjero: el ‘ger’ no es más “objeto” de la ley, sino que pasa a ser “sujeto”, que es corresponsable con los indígenas del país de su santificación y de su pureza. “Indígenas” y “extranjeros” quedan así unidos por una responsabilidad común y por un vínculo descrito mediante el vocabulario del amor (cf. Lev 19,33-34). La Ley de Santidad prevé por lo tanto procedimientos para integrar a los extranjeros – o al menos los ‘gerim’ – en la comunidad de los hijos de Israel.

c. Culto y ética

35. La literatura profética es sin más la primera que ha tomado en consideración la correlación entre el culto rendido a Dios y el respeto del derecho y de la justicia. La predicación de Amos (cf. Am 5,21) y la de Isaías (cf. Is 1,10-20) son particularmente representativas de esta intuición teológica.

El Código Deuteronomico por una parte yuxtapone leyes culturales y prescripciones de ética social: las leyes que conciernen la unicidad del santuario dedicado a Dios y la prohibición de la idolatría (cf. Dt 12-13) preceden las leyes sociales de Dt 14,22-15,18; por otra parte une íntimamente imperativos culturales e imperativos éticos. Así el diezmo trienal, impuesto originariamente cultural, recibe una

nueva función por el hecho de la centralización del culto en Jerusalén: a saber proveer al sustento de las viudas, de los huérfanos, de los extranjeros y de los levitas (cf. Dt 14,28-29; 26,12-15). En fin, las fiestas de peregrinación reclaman la participación de los más pobres (Dt 16,11-12.14): el culto tributado a Dios en el templo de Jerusalén no adquiere su validez sino integrando una preocupación ética fundada sobre la memoria de la esclavitud en Egipto, de la

liberación de Israel y del don del país por parte de Dios. Las leyes de la Torah atraen por lo tanto la atención de sus lectores sobre las implicaciones éticas de cada celebración cultural, así como sobre la dimensión teológica de la ética social.

Los temas expuestos en este párrafo sobre las enseñanzas morales muestran que los códigos legislativos de la Torah están particularmente atentos a la moral social. La comprensión que Israel tiene de su Dios, lleva a una atención particular a los más pobres, a los extranjeros, a la justicia. Así culto y ética van estrechamente asociados: ofrecer un culto a Dios y tener preocupación por el prójimo son las dos expresiones inseparables de la misma confesión de fe.

2.2.3.3. La enseñanza moral de los Profetas

36. El justo comportamiento moral es un tema fundamental en todos los profetas, pero no lo tratan nunca por sí mismo y de un modo sistemático. Ellos se ocupan de la ética siempre en relación con el hecho de que Dios conduce a Israel a través de la historia. Esto funciona de modo retrospectivo: es decir teniendo en cuenta el hecho de que Dios ha liberado a Israel de la esclavitud de Egipto y lo ha conducido al país propio, los israelitas deben vivir conforme a los mandamientos que Dios ha dado a Moisés en el Monte Sinaí (cf. el marco de los diez mandamientos en Dt 5,1-6.18-33). Sin embargo, porque no hacían eso y adoptaban las costumbres de las naciones, Dios se disponía a movilizar contra ellos a invasores extranjeros para devastar su tierra y llevar el pueblo al exilio (Os 2; Jer 2,1-3,5). Funciona incluso de un modo esquemático: Dios salvará a un resto del pueblo de la dispersión entre las naciones y lo hará volver a su país donde vivirán, finalmente, como una comunidad fiel en torno al templo y obedientes a los antiguos mandamientos (Is 4; 43). Esta conexión fundamental entre ética e historia, ya pasada, ya futura, está elaborada en Ez 20, que constituye la carta magna del Israel renacido.

Sobre la base de la presencia de Dios en la historia de Israel los profetas han confrontado al pueblo con su modo de vivir efectivo que estaba en pleno contraste con la “Ley” de Dios (Is 1,10; 42,24; Jer 2,8; 6,19; Ez 22,26; Os 4,6; Am 2,4; Sof 3,4; Zac 7,12). Esta regla divina para la conducta de Israel contenía toda clase de normas y costumbres provenientes de la jurisdicción tribal y local, de las tradiciones familiares, de la enseñanza sacerdotal y de la instrucción sapiencial. La predicación moral de los profetas pone el acento sobre el concepto social de “justicia” (mishpath, tsedaqah) (Is 1,27; 5,7; 28,17; 58,2; Jer 5,1; 22,3; 33,15; Ez 18,5; Os 5,1; Am 5,7). Los profetas han confrontado la sociedad israelita con este modelo humano y divino en todos los aspectos: los diversos papeles en el proceso legal del rey al juez y del testigo al acusado (Is 59,1-15; Jer 5,26-31; 21,11-22,19; Am 5,7-17), la corrupción de las clases dirigentes (Ez 34; Os 4; Mal 1,6-2,9), los derechos de las clases sociales y de los individuos, especialmente de los marginados (Is 58; Jer 34), la creciente ruptura económica entre los latifundistas y los trabajadores agrícolas empobrecidos (Is 5,8.12; Am 8; Miq 2), la inconsecuencia entre servicio cultural y comportamiento común (Is 1,1-20; Jer 7), y hasta la degradación de la moralidad pública (Is 32,1-8; Jer 9,1-9).

En fin, para comprender de modo adecuado la ética de los escritos proféticos se debe tener en cuenta el hecho de que la moral, sea pública o privada, deriva últimamente de Dios mismo, de su rectitud (Is 30,18; 45,8; Jer 9,24; Sof 3,5) y de su santidad (Ex 15,11; Is 6,3; 63,10-11; Ez 27,28; Os 11,9).

2.2.4. La alianza con David

37. De manera especial esta alianza es puro don de Dios, en cuanto que no depende de la actitud humana, dura para siempre y encuentra su cumplimiento en la misión mesiánica de Jesús (cf. Lc 1,32-33).

Originariamente esta alianza nace, cuando el pueblo pide a Dios un rey, sin comprender que Dios mismo era su verdadero rey. Dios concede la institución monárquica (1 Sam 8; Dt 33,5); sin embargo el rey no queda colocado fuera de la alianza estipulada por Dios con su pueblo, más bien queda implicado en ella y por lo tanto debe comportarse según las leyes establecidas por Dios. El reino de David quedaba concedido como para realizar una relación diversa con el Señor (1 Sam 16,1-13; 2 Sam 5,1-3; cf Dt 17,14-20). En el relato de la fundación de esta dinastía no se encuentra el término “alianza”. El oráculo de Natán no contiene condiciones explícitas y constituye una firme promesa. El compromiso del Señor es absoluto (2 Sam 7,1-17). En el caso de un fracaso de los sucesores de David, que de hecho comenzaba ya con Salomón, Dios los castigará, no tanto para mortificarlos como para corregirlos. Su comportamiento paterno para con la descendencia de David no cesará jamás (2 Sam 7,14-15; cf. Sal 2,6-7). En consecuencia el reino de este elegido de Dios durará para siempre (2 Sam 7,13-16) porque según el salmista Dios ha jurado claramente: “No romperé nunca mi alianza” (Sal 89,35).

2.2.5. La “nueva alianza” según Jeremías

38. El texto de Jer 31,31.34 es el único que habla explícitamente de una “nueva alianza”:

“Vendrán días...en los que...concluiré una alianza nueva. No como la alianza que he concluido con sus padres...que ellos han violado...Esta será la alianza que yo concluiré...Pondré mi ley en sus ánimos, la escribiré en sus corazones.

Entonces yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo.

No deberán instruirse más los unos a los otros...Porque todos me conocerán... Puesto que yo perdonaré sus iniquidades y no me acordaré más de sus pecados”.

Hay que tomar nota de los puntos siguientes:

1. Al comienzo y al fin se encuentran dos afirmaciones sobre la intervención del SEÑOR respecto a la alianza: este marco incluyente elabora la novedad de la alianza en lo que atañe al mismo Dios en términos de perdón y de no recordar más. Israel mismo simplemente no hace nada: ninguna confesión o expiación de culpa, ninguna iniciativa de retorno a Dios. Compete del todo al SEÑOR el crear una actitud positiva por parte de Israel.

2. Se añaden dos características de la nueva alianza. En adelante la Torah es “dada en el ánimo” y “escrita en el corazón” (cf, Ez 36,26-27). En consecuencia, “todos conocerán” a Dios, es decir que tendrán con él una relación íntima, según el sentido fuerte del verbo hebreo, que incluye la práctica de la justicia (cf. Jer 22,15-16).

3. Hay dos antítesis que subrayan el carácter específico de la alianza nueva con respecto a aquella concluida con los padres en el desierto. Ésta, escrita sobre la piedra, fue violada por ellos y por las generaciones sucesivas; la otra es absolutamente nueva en cuanto que estará escrita en los corazones. Además, el instructor será el SEÑOR mismo, y no ya mediadores humanos.

4. En el centro del texto emerge la fórmula de la alianza, que afirma la pertenencia recíproca del SEÑOR y de su pueblo. Esta fórmula no queda cambiada, sigue siendo válida y constituye el corazón del pasaje.

5. A fin de cuentas, la nueva alianza no es diversa de la antigua en lo que toca a los contrayentes, la obligación de observar la Torah y la relación con el SEÑOR. La exégesis precedente conduce a la conclusión de que es sólo un compromiso del SEÑOR frente a Israel, mientras este pueblo atraviesa los siglos, aunque sea verdad que su forma efectiva, la alianza, recibe modificaciones en las diversas épocas de la historia de Israel hasta su reforma fundamental durante el exilio. La misma concepción de la alianza, que está caracterizada por la fidelidad incondicionada de Dios, se puede encontrar también en otros textos (Lev 26,44-45; Ez 16,59-60) o bien en la historia del becerro de oro (Ex 32-34) como en un paralelo narrativo (en particular Ex 34,1-10).

6. El concepto de la nueva alianza no implica una oposición entre el Nuevo Testamento y el Antiguo y tampoco entre los cristianos y los judíos (cf. “*El pueblo hebreo y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana*” nn. 39-42). Trae consigo en cambio una renovación fundamental en la historia de la alianza misma, en cuanto que el SEÑOR da a su pueblo la habilidad connatural de vivir conforme a la Torah sobre la base del perdón de sus iniquidades y del don del Espíritu Santo. Esto se ha realizado para los cristianos en la muerte salvífica de Jesús para la remisión de los pecados (Mt 26,28).

2.2.6. La enseñanza moral de los sabios

39. Objetivo de los libros sapienciales es enseñar a los hombres el justo comportamiento. Por ello constituyen una manifestación importante de la ética bíblica. Algunos quedan más determinados por la experiencia humana (por ejemplo el libro de los Proverbios) y por la reflexión sobre la condición humana y constituyen un nexo precioso con la sabiduría de otros pueblos, otros se encuentran en una conexión más estrecha con la Alianza y con la Torah, Al primer grupo pertenece el libro del Qohelet, al segundo el libro del Sirácida. A título de ejemplo nos ocupamos de estos dos libros.

a. El libro del Qohelet

Qohelet (Ecl) forma parte del movimiento de la sabiduría, pero queda caracterizado por su aproximación crítica. Comienza con la constatación:

“Vanidad de vanidades, dice Qohelet, vanidad de vanidades, todo es vanidad” (Ecl 1,2) y la repite en la parte conclusiva (12,8).

El término “vanidad” (hebel) significa literalmente: respiro, vapor, sople, y va referido a todo lo que es efímero, fugaz, inestable, incomprensible, enigmático. Qohelet caracteriza con ello todos los fenómenos de la vida humana. Los hombres viven en un mundo del cual no tienen ningún control, en un mundo lleno de inconsistencias, es más de contradicciones. Nada de lo que se obtiene en este mundo tiene un valor durable: sabiduría, riqueza, placer, fatiga, juventud, la misma vida. La gente puede o no recibir lo que merece. Todo queda sometido al espectro de la muerte, el único factor en la vida que es inevitable y al cual ninguno escapa. Pese a las inconsistencias y las vicisitudes de la vida, los hombres deben aceptar su puesto en la relación con Dios. Este es el significado de la admonición de Qohelet: “Ten el temor de Dios” (5,6).

Contra los varios intentos y esfuerzos humanos por dominar y comprender la vida Qohelet pone como única alternativa realista el aceptar el hecho de que no es posible un control y que hay que dejar pasar los acontecimientos. Sólo así se verifica la posibilidad de encontrar gozo y satisfacción en todo lo que se hace. Por siete veces Qohelet exhorta explícitamente a los hombres a alegrarse siempre que se les presente una oportunidad (2,24-26; 3,12-13.22; 5,18-20; 8,15; 9,7-10; 11,7-12,13), porque éste es el recurso que les ha sido dado por Dios como remedio para las miserias de la vida. Pero en ninguna parte se recomienda un estilo de vida hedonístico.

Si bien la ética de Qohelet no reclama un cambio radical de las estructuras, incluye elementos interesantes de crítica política y social. El sabio fustiga ciertos escándalos y abusos inherentes al sistema de la monarquía: el caso del rey que envejece y se vuelve testarudo y autócrata (4,13), la usurpación del poder por parte de un criminal o de un arrivista (4,14-16), la corrupción de los funcionarios a costa de los pobres y de los campesinos (3,16; 4,1; 5,7-8), la multiplicación inútil de administradores públicos, si les falta la sabiduría (7,19), la atribución de promociones y responsabilidades a incapaces (10,5-7), las fiestas continuas en la corte del rey niño (10,16). Desde el punto de vista social denuncia los siguientes comportamientos: la envidia y la rivalidad (4,4), la ociosidad y la pereza (4,5), la ansiedad y el activismo (4,6), el individualismo y la sed de ganancias (4,7-12). En breve, en este escrito sapiencial, casi moderno en algunos aspectos, se encuentra un filón de reflexiones utilísimas para inspirar una vida equilibrada, tanto en el plano personal como en el colectivo.

b. El libro del Sirácida

40.El Sirácida (Eclo) ve la sabiduría no sólo asociada a la experiencia humana y derivada de Dios sino también firmemente adherida a la historia de la salvación y a la Torah de Moisés (Eclo 24,23). En el Sirácida ambas realidades, revelación y experiencia, van conjuntas e integradas sin eliminarse ni una ni otra. En correspondencia, el Sirácida puede presentar a los héroes de Israel (44-50) como ejemplos de la sabiduría e insistir sobre la observancia de la Torah y al mismo tiempo apreciar la belleza y armonía de la creación (42,15-

43,33), recoger enseñanzas de la naturaleza y aceptar las observaciones y las máximas de los sabios que le han precedido.

El libro, en gran parte, es una colección de diversas instrucciones, exhortaciones y máximas que atañen toda la gama de temas referidos a la vida virtuosa y a la conducta ética. Hay deberes para con Dios, deberes domésticos, obligaciones y responsabilidades sociales, virtudes que practicar y vicios a evitar para la formación del carácter moral. El libro constituye una especie de manual para el comportamiento moral. Exalta la herencia singular de Israel, insiste en particular en el reclamo de que el pueblo de Dios participe en la sabiduría de Dios de un modo singular, ya que dispone de otra fuente de sabiduría en la Torah.

El comienzo y la culminación, la perfección y la raíz de la sabiduría es “el temor del Señor” (1,14.16.18.20). Para el Sirácida sabiduría y temor del Señor son prácticamente sinónimos y se manifiestan en la obediencia a la ley de Moisés (24,22).

La sabiduría actúa también en el desarrollo de las relaciones dentro de la familia: deberes de los hijos para con los padres (3,1-16; 7,27-28); deberes de los padres para con los hijos (7,23-25; 16,1-14); relaciones con mujeres: la esposa (7,19; 23,22-26; 25, 12-26,18), las hijas (7,24-26; 22,4-5), las mujeres en general (9,1-9).

La sabiduría queda referida también a diversos aspectos de la vida social: la distinción entre verdaderos y falsos amigos (6,5-17; 12, 8-18); la cautela con extraños (11,29-34); actitudes hacia la riqueza (10,30-31; 13,18-26); moderación y reflexión en los negocios (11,7-11; 26,29-27,3) y tantas otras cuestiones.

Para la sabiduría no existe un área de la vida que no sea digna de atención. La vida cotidiana abarca innumerables situaciones que exigen determinadas actitudes, decisiones y acciones no reguladas por las grandes leyes.. De este campo se ocupa la sabiduría tradicional. En la convicción que toda la vida está bajo el control de Dios, Israel encuentra a su Creador también en la vida cotidiana. El Sirácida combina la experiencia personal y la sabiduría tradicional con la revelación divina en la Torah, la praxis litúrgica y la devoción personal.

Los sabios se ocupan del mundo que Dios ha creado y en cuya belleza, orden y armonía se revela algo de su Creador. Mediante la sabiduría Israel encuentra a su Señor en una relación vital que está también abierta a los otros pueblos. La apertura de la sabiduría israelita a las naciones y el carácter claramente internacional del movimiento de los sabios puede proporcionar una base bíblica para un diálogo con las otras religiones y para la búsqueda de una ética global, El Dios Salvador de judíos y cristianos es también el Creador que se revela en el mundo creado por Él.

3. La nueva alianza en Jesucristo como último don de Dios y sus implicaciones morales.

41. Como hemos visto en la exposición sobre el Antiguo Testamento, la categoría de “alianza” es dominante para concebir y describir la relación

específica entre Dios y el pueblo de Israel. En el Nuevo Testamento este término no es muy frecuente: se encuentra treinta y tres veces, de las que seis con la especificación de “nueva alianza”. Determinante y fundamental para la relación entre Dios, el pueblo de Israel y todos los hombres es en el Nuevo Testamento la persona de Jesús, su obra y su destino. Veamos cómo en los principales escritos del Nuevo Testamento se manifiesta este don que Dios ha hecho en su Hijo Jesucristo, y cuáles son las orientaciones que se derivan para la vida moral y concluiremos con los textos sobre la eucaristía, en los que Jesús establece una íntima relación entre su persona y su camino y la nueva alianza.

3.1. La venida del Reino de Dios y sus implicaciones morales

3.1.1. El Reino de Dios: tema principal de la predicación de Jesús en los sinópticos

42. Jesús hizo del término “reino de Dios” una metáfora central de su ministerio terrestre y le dio un significado y una fuerza nueva, expresada mediante la calidad de su enseñanza y de su misión. Comprendido como equivalente de la presencia soberana de Dios mismo que viene para vencer el mal y transformar el mundo, el reino de Dios es pura gracia, descubierta como tesoro escondido en un campo o como perla de gran valor que empuja a ser adquirida (cf. Mt 13,44-46); por tanto no se trata de un derecho natural y ni siquiera es algo merecido.

a. La expresión “el reino de Dios”

En la raíz de la expresión está el convencimiento fundamental de la fe bíblica que Dios es el señor soberano, una idea que es proclamada en los Salmos y en otros libros bíblicos (cf. Sal 93,1-2; 96,10; 97,1; 99,1; 103,19; 145,13; Is 52,7).

Aunque no fuese un tema común o prevalente, el ardiente deseo del reino de Dios que llega, estaba presente en el Israel post-exílico y era equivalente al deseo de la venida de Dios, que aleja las amenazas e injusticias experimentadas por el pueblo. La noción del reino de Dios tiene un carácter esencialmente comunitario (derivado de un concepto político que atañía a la comunidad entera de Israel), escatológico (como una experiencia definitiva de la presencia de Dios, que supera cualquier otra presencia de soberanía) y soteriológico (por la convicción que Dios vencerá el mal y transformará la vida de Israel). Mientras el término se encuentra sólo de modo marginal y esporádico en el Antiguo Testamento y en la literatura judaica, se convierte en un motivo central en la enseñanza y en la misión de Jesús.

b. La dimensión presente y futura del reino de Dios

43. Los intérpretes del Nuevo Testamento desde hace mucho tiempo se han dado cuenta que la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios tiene un carácter tanto futuro como presente. Algunos dichos y palabras de Jesús describen el reino de Dios como un acontecimiento futuro todavía no realizado. Esto se expresa, por ejemplo, en la petición de la oración del Señor: “venga tu reino” y se encuentra también en el texto clave de Mc 1,14-15 (Mt 4,17), que describe el reino de Dios como “próximo” o “cercano”, pero todavía no presente. Las

bienaventuranzas mismas, con su promesa de futura bendición y justificación, presentan el reino de Dios como un acontecimiento todavía futuro.

Al mismo tiempo hay dichos de Jesús que hablan del reino de Dios como algo en cierto modo ya presente. Un dicho clave, tanto en Mateo como en Lucas, vincula la experiencia del reino de Dios con las curaciones y los exorcismos de Jesús: “Pero si yo expulso los demonios con el dedo de Dios (Mt: espíritu de Dios) es porque ha llegado a vosotros el reino de Dios” (Mt 12,28; Lc 11,20). El famoso dicho de Lc 17, 20-21: “el reino de Dios no viene .de manera como para llamar la atención, y nadie dirá: ¡Helo aquí, o está allá. Porque el reino de Dios está en medio de vosotros!” subraya el carácter presente e inesperado del reino de Dios.

Se manifiesta aquí una dinámica importante con implicaciones para la vida moral cristiana. La futura realidad del reino de Dios invade (y determina) la situación presente. El verdadero y definitivo destino de la humanidad con Dios, cuando el mal sea vencido, la justicia restablecida y el anhelo humano de vida y paz plenamente realizado, sigue siendo una experiencia futura, pero en los entornos de este futuro – un futuro que revela el pleno propósito de la voluntad de Dios para la humanidad – ayudan a definir lo que tendría que ser la vida humana ya en el presente. Por tanto los valores y virtudes, que nos hacen conformes con la voluntad de Dios y que van a ser plenamente afirmados y revelados en el futuro reino de Dios, deben ser practicados ya en la medida en que es posible en las circunstancias pecaminosas e imperfectas de la vida en el tiempo actual, como enseñan las parábolas de la red y de la cizaña (cf. Mt 13,24-30.36-43.47-50). Esto representa la dimensión esencialmente escatológica de la vida y de la ética cristiana.

Jesús no sólo proclama la cercanía del reino de Dios (Mt 4,17), sino que enseña también a rezar “venga tu reino” y “hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo” (Mt 6,10). Este anhelo que Dios venga y que la realidad humana esté formada por la voluntad de Dios, manifiesta también la base estrictamente teológica de la ética cristiana, dimensión que resuena desde toda la tradición bíblica (“Sed santos, porque yo, el Señor, Dios vuestro, soy santo” (Lev 19, 2).

c. El reino de Dios, la nueva alianza y la persona de Jesús

44. El reino de Dios no viene con las manifestaciones habituales de realeza, sino que puede ser descubierto sólo mediante la atención a Jesús y a su misión y mediante las virtudes características de las que Él ofrece el ejemplo en su ministerio. Son las acciones de Jesús, de las que en los dichos a los que nos hemos referido hace poco (Mt 12,28; Lc 11,20) se conectan con la actual experiencia del reino de Dios. Sus exorcismos y sus curaciones realizan una genuina derrota del mal y del poder del Maligno sobre el cuerpo y sobre la persona humana y engendran una experiencia de liberación vinculada con el Reino de Dios. El ministerio de Jesús expresa también su compasión por las muchedumbres de enfermos que vienen a Él (cf. Mt 9,35-36) y su acogida en el reino de Dios (Mt 4,23-25; 15,29-31); ambas perspectivas son presentadas como típicas de la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios (cf. por ejemplo las parábolas sobre la misericordia en Lc 15 y sobre el banquete en Lc 14).

Aunque el término “nueva alianza” sea raro en los sinópticos, se encuentra conectado con el reino de Dios. En la institución de la eucaristía Jesús dice: “Esta es mi sangre de la alianza derramada por muchos en remisión de los pecados” y añade inmediatamente: “Yo os digo que desde ahora no beberé más de este fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo con vosotros en el reino de mi Padre” (Mt 25,28-29). En el banquete del reino, en la perfecta comunión con Jesús y con el Padre, la nueva alianza alcanza su plenitud y se realiza enteramente la promesa. “Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Jer 31,33b; cf. Ap 21,3).

Por medio de Jesús Dios realiza también otros dos rasgos característicos de la “nueva alianza”, sin que el término se encuentre explícitamente. Se trata del perdón de los pecados (iniquidad) y del conocimiento de Dios (cf. Jer 31,34).

En un episodio narrado por los tres sinópticos, Jesús presenta la misión a los pecadores como parte esencial de la tarea que Dios le ha confiado (Mt 9,2-13 par.) Jesús perdona los pecados a un paralítico que con gran fe y esfuerzo es traído hacia él, y causa el desprecio profundo de algunos escribas. Sólo en un segundo momento cura al paralítico con su palabra e interpreta la curación misma como confirmación de su autoridad de poder perdonar los pecados. Reitera además el hecho que esta autoridad no se restringe a un caso singular sino que fundamenta su misión universal, mediante el dicho: “No son los sanos los que tienen necesidad del médico, sino los enfermos. Id y aprended qué significa: misericordia quiero y no sacrificio. En efecto no he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores” (Mt 9,12-13). Por la voluntad de Dios Jesús ha venido y es Dios quien quiere misericordia. Por medio de Jesús es Dios quien manifiesta su misericordia y concede el perdón de los pecados, realizando una característica fundamental de la nueva alianza (Jer 31,34b).

La otra promesa “Todos me conocerán” (Jer 31,34a) se realiza en Jesús de modo eminente. Sobre su relación con Dios dice: “Todo me ha sido dado por mi Padre; nadie conoce al Hijo sino el Padre y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquél al que el Hijo se lo quiera revelar”. (Mt 11,27; Lc 10,22; cf. Jer 22,16). Jesús como Hijo de Dios es capacitado por el Padre para un exclusivo conocimiento de Dios como Padre, y también ha recibido la tarea exclusiva de revelar, es decir de dar a conocer a Dios como Padre a los hombres. Así la promesa de Jer 31,34a viene precisada y concretada: a través de Jesús, Hijo de Dios y perfecto conocedor del Padre, si obtiene el acceso al íntimo y perfecto conocimiento de Dios. Este conocimiento es también necesario para una adecuada comprensión del “reino de Dios”, que constituye el contenido central del anuncio de Jesús y que Jesús a veces llama también “el reino de su (o “mi” Padre) (Mt 13,43; 26,29).

El perdón de los pecados o bien la reconciliación con Dios, luego el conocimiento de Dios y la comunión con Dios, aparecen como los compromisos principales de la actividad de Jesús según la presentación sinóptica. Están injertados en el anuncio del reino de Dios pero corresponden también a los trazos característicos de la nueva alianza de Jer 31,31-34. Jesús como Hijo conoce al Padre en un modo completo y exclusivo y vive en la más íntima unión con Dios. Esta su singular relación con Dios es la base de sus principales tareas. Su actividad manifiesta también en qué modo concreto

Dios comunica su don definitivo y cumple su promesa de la nueva alianza a través del mediador Jesús que dispone de tales cualidades.

El puesto central de Jesús para la relación del hombre con Dios tiene como consecuencia su puesto central para la vida moral. El representa en su persona no sólo el reino de Dios y la nueva alianza sino también la Ley, porque él queda conducido del modo más perfecto por la voluntad de su Padre (cf. Mt 26,39.42), hasta la manifestación máxima de su amor, el derramamiento de su sangre. Se debe por tanto obrar en su Espíritu y seguir su ejemplo para caminar en el camino de Dios.

3.1.2. El anuncio del reino de Dios y sus implicaciones morales

45. Jesús anuncia el evangelio de Dios y dice: “Se ha cumplido el tiempo y el reino de Dios está cerca” y añade inmediatamente la exhortación para nuestro obrar; “¡convertíos y creed en el evangelio!” (Mc 1,15). Anuncia la cercanía del reino de Dios, para que esto sea escuchado y acogido en conversión y fe. Se precisa un cambio de mentalidad, un nuevo pensar y ver, determinado por el reino de Dios, que en una fe consciente viene reconocido en su plena realidad.

Tarea principal de la misión de Jesús es revelar a Dios, el Padre (Mt 11,27), su reino, y su modo de obrar. Esta revelación se verifica a través de toda la misión de Jesús, mediante su anuncio, sus obras de poder, su pasión y su resurrección.

Haciendo esto, Jesús revela al mismo tiempo las normas del justo obrar humano. Afirma esta conexión de modo explícito y ejemplar cuando dice: “Sed, pues, perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial” (Mt 5,48); concluye y fundamenta así su enseñanza sobre el amor a los enemigos (Mt 5,43-48) y toda la sección de las antítesis (Mt 5,21-48). Presentamos algunos aspectos.

a. Jesús como guía

46. Jesús manifiesta su autoridad para mostrar el justo camino para el actuar humano de modo específico en la llamada a los discípulos. Los cuatro evangelios a una refieren la llamada al comienzo del ministerio de Jesús (Mt 4,18-22; Mc 1,16-20; Lc 5,1-11; Jn 1, 35-51). Con la invitación-mandato “¡Seguidme!” (Mc 1,17) se presenta como guía que conoce tanto la meta como el camino para alcanzarla y ofrece a los llamados la comunión de vida con Él y el ejemplo del camino trazado por Él. Concreta así el mandato precedente “¡Convertíos y creed!” (1,15), y sus discípulos viven la conversión y la fe aceptando su invitación y confiándose a su guía.

El camino trazado por Jesús no se presenta como una norma autoritaria impuesta desde fuera. Jesús mismo recorre este camino y no pide otra cosa al discípulo que seguir su ejemplo. Su relación con los discípulos, además, no consiste en un adoctrinamiento aséptico y desinteresado: les llama “hijitos” (Jn 13,33; 21,6), “amigos” (Jn 15,14-15), “hermanos” (Mt 12,50; 28,10; Jn 20,17), y no sólo a ellos, porque invita a todos los hombres y a todas las mujeres a venir donde él y a entrar en una estrecha y cordial comunión de vida con él

(Mt 11,28-30). En esta comunión de vida ellos aprenden de Jesús el justo comportamiento, participan de su Espíritu, caminan junto a él.

La relación Jesús-discípulos no es una historia con final, sino el modelo para todas las generaciones. Cuando Jesús manda los once discípulos a la misión universal, se refiere a su autoridad que todo lo abarca y les dice: “Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y yo estaré con vosotros todos los días, hasta la consumación de este tiempo (Mt 28,18-20). Todos los miembros de todos los pueblos hasta el fin de los tiempos están destinados a llegar a ser discípulos de Jesús. La relación y la experiencia con la persona de Jesús que los primeros discípulos han vivido, y la enseñanza que Jesús les ha impartido, son válidos y modelos para todos los tiempos.

b. Las bienaventuranzas (actitudes particularmente subrayadas)

47. Una serie de virtudes o actitudes fundamentales se encuentran en las bienaventuranzas. Mateo enumera ocho y Lucas cuatro al inicio del primer y más largo discurso de Jesús (cf. Mt 5,3-10; Lc 6,20-22), presentándolas como una especie de síntesis de toda su enseñanza. Las bienaventuranzas son una forma literaria utilizada en el Antiguo Testamento y también en otras partes del Nuevo Testamento. En ellas alegría y felicidad son atribuidas a ciertas personas y actitudes, conectadas con frecuencia con una promesa de bendición futura. En ambos evangelios la primera bienaventuranza atañe a los pobres y la última a los perseguidos. Jesús los declara propietarios del reino de Dios, creando así una estrecha conexión entre el tema central de su anuncio y las actitudes destacadas por él.

En Mateo (5,3-10) las bienaventuranzas mencionan los pobres de espíritu, es decir aquéllos que viven en una situación precaria y, sobre todo, saben y reconocen que no tienen nada por sí mismos y que dependen en todo de Dios; luego los afligidos que no se cierran en sí mismos, sino que participan, por medio de la compasión, en las necesidades y en los sufrimientos de los otros. . Siguen los mansos que no utilizan la violencia sino que respetan al prójimo tal como es. Aquellos que tienen hambre y sed de justicia desean intensamente obrar según la voluntad de Dios en la espera del reino. Los misericordiosos ayudan activamente a los necesitados (cf. Mt 25,31-46) y están prontos al perdón (Mt 18,33). Los limpios de corazón buscan la voluntad de Dios con un compromiso íntegro e indiviso. Los realizadores de paz hacen de todo por mantener y restablecer entre los hombres la convivencia inspirada en el amor. Los perseguidos por causa de la justicia permanecen fieles a la voluntad de Dios a pesar de las graves dificultades que esta actitud lleva consigo.

Tales virtudes y actitudes corresponden a la enseñanza de Jesús en todos los evangelios y reflejan además el comportamiento del mismo Jesús. Por ello el fiel seguimiento de Jesús lleva a una vida animada por estas virtudes.

Hemos recordado la estrecha conexión entre la actitud humana y el obrar de Dios (reino de Dios), en la primera y en la última bienaventuranza. Pero esta vinculación se encuentra en todas las bienaventuranzas; cada una habla, a veces un poco veladamente, en la parte final, del ‘futuro obrar’ de Dios: Dios

los consolará, Dios les hará heredar la tierra, Dios les saciará, Dios tendrá misericordia de ellos, Dios les admitirá a su visión, Dios les reconocerá como sus hijos. En las bienaventuranzas Jesús no establece un código de normas y obligaciones abstractas que miran el justo obrar humano: al mostrar el justo actuar de los hombres, revela al mismo tiempo el futuro obrar de Dios. Por ello las bienaventuranzas son una de las más densas y explícitas revelaciones sobre Dios que se encuentran en los evangelios. Presentan el futuro obrar de Dios no sólo como recompensa del justo obrar humano, sino también como base y motivo que hace posible y razonable la actuación humana reclamada. Ser pobres en espíritu o permanecer fieles en la persecución no son obligaciones que se mantienen de por sí: quien acepta con fe la revelación de Jesús sobre el actuar de Dios, sintetizada en el anuncio del reino de Dios, es hecho capaz de no cerrarse en la propia autonomía, sino de reconocer su completa dependencia de Dios, y de no querer salvar su vida a toda costa sino de aguantar la persecución.

No podemos mencionar todas las justas actitudes que se manifiestan en el comportamiento y en la enseñanza de Jesús. Recordemos solamente la fuerte insistencia de Jesús sobre el perdón en relación a aquéllos que han llegado a ser deudores nuestros (Mt 6,11.14-15: 18,21-35); la solicitud por los niños (Mc 9,35-37; 10,13-16) y la preocupación por las personas sencillas (Mt 18,10-14). El seguimiento de Jesús se manifiesta, de modo particular, en la actitud de no querer ser servidos sino de estar prontos a servir. Jesús funda este reclamo en el ejemplo dado por Él mismo: “También el Hijo del Hombre no ha venido en efecto para hacerse servir, sino para servir, y dar su propia vida en rescate de muchos” (Mc 10,45). El servicio de Jesús es sin límite e incluye el sacrificio de la vida. La muerte de Jesús en la cruz por toda la humanidad es la más alta expresión de su amor. Por ello la invitación al discipulado no significa sólo seguir a Jesús en su obrar, en su estilo de vida, en su ministerio, sino que incluye la invitación a participar en sus sufrimientos y en su cruz, a aceptar persecuciones e incluso la muerte violenta. Lo que se manifiesta también en el requerimiento que Jesús dirige a todos, a los discípulos y a la muchedumbre: “si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y me siga” (Mc 8,34).

3.2 El don del Hijo y sus implicaciones morales, según Juan

3.2.1. El don del Hijo, expresión del amor salvador de Dios

48.El Hijo ha venido y viene porque ha sido enviado por el Padre: “Porque tanto ha amado Dios al mundo que le ha dado a su Hijo Unigénito, para que cualquiera que cree en Él no muera, sino que tenga la vida eterna” (Jn 3,16). El Hijo ha venido y continúa viniendo, como nos explica continuamente el Espíritu que anuncia “lo que viene” (16,13). Desde su primera venida está movido por el deseo de situarse junto al hombre para hacerle superar la soledad. El hombre tiene necesidad de Él, aunque no lo sepa. La aceptación de su venida trae la salvación.

a. La venida de Jesús

La intervención de Jesús introduce un orden nuevo en el modo de vivir del hombre. El manifiesto de esta transformación se hace visible en el diálogo con

Nicodemo (Jn 3,1-21) y el vocabulario preferencial está constituido, en el evangelio, por las expresiones sobre la nueva vida o nuevo nacimiento y, en la primera carta, por las que se refieren a la situación de los hijos de Dios, nacidos de Dios; en ambos, por el vocabulario del “permanecer” (a partir de la semejanza entre la vid y los sarmientos, pero también en la contraposición entre el orden de la carne y el del espíritu. La novedad que Jesús trae es fruto del don gratuito, que solicita ser aceptado, y quien lo rechaza es culpable y se pone fuera de la salvación. Que si después nos preguntamos porqué pueda suceder tal rechazo, la referencia sigue siendo aquél que ha traído tal novedad: en última instancia es el rechazo de la soberanía amorosa de Dios manifestada en la intervención de su enviado.

b. Los signos y discursos reveladores de Dios

49. Un modo particular demostrativo de la intervención de Jesús productor de novedades es el ‘signo’ (en griego ‘semeion’), dotado de la particular fuerza manifestada en el milagro. La estructura misma del milagro ofrece indicaciones particulares especialmente eficaces: desde un punto de partida de necesidad, miedo o peligro, o más frecuentemente de sufrimiento, sucede el paso a una situación de superación de aquellas formas de carencia. Jesús hace pasar de la fiesta de bodas en la que falta el vino (la alegría) a bodas que disponen de vino en abundancia (2,1-11), de la enfermedad peligrosa (4,46-54) o de larga duración (5,1-9) a la salud completa, del hambre de la gran muchedumbre a su saciedad (6,1-15), de la ceguera a la luz (9,1-7) y de la tumba de muerte a la vida readquirida (11,1-44). El significado de estos pasajes está detalladamente expuesto en los discursos de Jesús en lo que respecta a la multiplicación de los panes (6,22-70), la curación del ciego (9,8-41) y la resurrección de Lázaro (11,1-44). Ello es sintetizado por Jesús en los dichos singulares sobre su persona: “Yo soy el pan de la vida, quien viene a mí no tendrá más hambre y quien cree en mí no tendrá más sed” (6,35). “Yo soy la luz del mundo, quien me sigue, no caminará en tinieblas, sino que tendrá la luz de la vida” (8,12). “Yo soy la puerta: si uno entra a través de mí estará a salvo, entrará y saldrá y encontrará pasto” (10,9). “Yo soy el buen pastor. El buen pastor ofrece la vida por las ovejas” (10,11; cf. 10,14-15). “Yo soy la resurrección y la vida; quien cree en mí, aunque muera vivirá; cualquiera que vive y cree en mí no morirá eternamente” (11,25-26). “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por mí” (14,6). “Yo soy la vid, vosotros los sarmientos. Quien permanece en mí y yo en él, dará mucho fruto, porque sin mí no podéis hacer nada” (15,5).

En estos dichos Jesús expresa qué es lo que Dios Padre ha dado a la humanidad en la persona del Hijo. Jesús es pan, luz, puerta, pastor, resurrección y vida, camino, verdad y vida, y vid. Al mismo tiempo dice qué es lo que los hombres deben hacer para poder usufructuar de los bienes de su presencia: venir donde Él, creer en Él, seguirle, permanecer en él. Revela también cuáles son los bienes comunicados por Él: la vida, la salida de las tinieblas y la plena orientación, la superación de la muerte mediante la resurrección, el conocimiento del Padre y la plena comunión con Él. Aunque los términos sean algo diversos, encontramos los dones de la nueva alianza, es decir el conocimiento de Dios (luz, verdad) y la ley (puerta, pastor, camino) y, como fruto y consecuencia, la vida. Todo esto está presente en la persona de

Jesús y es comunicado por él de una manera interna y orgánica, simbolizada por la relación entre la vid y los sarmientos.

3.2.2. El comportamiento del Hijo y sus implicaciones morales.

50. Ante la aparición del Hijo de Dios en la historia, el hombre es invitado a expresar la total aceptación y a abrirse a la salvación. La aceptación se manifiesta como adhesión de la vida, en todas sus actitudes.

a. Seguir el ejemplo del Hijo

Modelo para esta actitud es el comportamiento del propio Hijo, que hace coincidir su voluntad con la voluntad del Padre, en la aceptación y en la realización de su misión: su alimento es hacer la voluntad del Padre (4,34), Él hace siempre las cosas que le son gratas, observa su palabra (8,29.55), dice las cosas que el Padre le ha mandado decir (12,49). Y por parte de Jesús toda su enseñanza sugiere un comportamiento. Hasta estas consecuencias alcanza el compromiso de los “adoradores en espíritu y en verdad” (4,24).

Contemporáneamente a lo que él dice, es normativo todo lo que él hace, por la fuerza ejemplar de lo que él realiza. En particular la aplicación acontece por su actitud de servicio (recuérdese el lavado de pies: “Os he dado ejemplo” 13,15) y por la vida que él da (15,13: “dar la vida por los propios amigos”; el enunciado está contenido en una frase genérica pero en apoyo al mandamiento precedente, “que os améis ...como yo os he amado”). Por razón de la autoridad de Jesús llega a ser fundamento de obligación moral; su comportamiento, criterio de elección; es el “cómo” de la imitación. Igualmente fundante es su mandamiento, que ofrece la plataforma para la verificación del amor auténtico del discípulo (“quien acoge mis mandamientos y los cumple, ése me ama” 14,21). El ápice de la imitación se verifica en la misión que el discípulo realiza “como” se ha realizado la de Jesús (20,21), como contraprueba del amor que el discípulo nutre por su Señor (21,19).

La parénesis de Juan pone a Jesús como referencia de comportamiento, en continuidad con la enseñanza de Jesús mismo. “Quien dice habitar en Cristo debe comportarse como Él se ha comportado” (1 Jn 2,6)

b. Fe en Jesús y amor a los hermanos

51. La venida de Jesús ha traído novedades; la novedad antropológica y soteriológica hace posible y exige novedades de comportamiento. La fe es la gran ‘novedad’ de la actitud requerida al hombre: fe es dejarse a sí mismo y ‘venir’ a Jesús, abandonar la ilusión de la propia autosuficiencia y reconocerse ciegos, necesitados de Jesús luz, cambiar la actitud habitual de “juzgar según las apariencias”, anular frente al enviado divino la propia autonomía, para obtener su propia libertad (de hijo) y vencer al pecado.

Con la fe, el amor a los hermanos. También esto es un insertarse concreto en el misterio de Cristo originado por el amor del Padre. El Padre ama a Jesús, Jesús ama a los discípulos, los discípulos deben amarse recíprocamente. Realidad ‘nueva’, tiene la fuerza de convertirse en signo (Jn 13,36) y de hacer superar la muerte (1 Jn 3,14). El amor es el ‘fruto’ de la fe (1 Jn 1,7).

Quien cree en Jesús y ama a sus hermanos “no peca”, es decir no vive en pecado (1 Jn 3,6), aunque todos tengamos faltas y en este sentido seamos todos pecadores, sin embargo “la sangre de Jesús, el Hijo de Dios, nos purifica de todo pecado” (1 Jn 1,7).

Quien cree en Jesús y ama a los hermanos “conoce a Dios” de verdad, porque solamente conoce a Dios “quien guarda sus mandamientos” (1 Jn 2,3), quien hace lo que hizo Jesús: “Ha dado su vida por nosotros, por tanto también nosotros debemos dar la vida por los hermanos” (1 Jn 3,16). Al contrario “quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es amor” (1 Jn 4,8).

Quien cree en Jesús y ama a los hermanos ha entendido de verdad que “Dios es amor” (1 Jn 4,16), máxima verdad que será reconocida por todos sólo en la medida en que los creyentes se amarán los unos a los otros, con la preferencia hacia los necesitados, “no sólo con palabras sino con obras” (cf. 1 Jn 3,18). Por otra parte, “aquel que al hermano en necesidad le cierra el corazón, ¿cómo permanece en él el amor de Dios?” (1 Jn 3,17).

Esta dimensión antropológica de la fe en Jesús coincide con la crítica profética a la falsa religión, crítica que encontramos sintetizada en Oseas 6,6: “Quiero el amor (el “heded”, estabilidad y lealtad) y no el sacrificio, el conocimiento de Dios (aquel conocimiento que lleva a la justicia: cf. Jer 22,15-16), más que los holocaustos”.

Así la ética juánica es la ética fundamental del Amor, que tiene por modelo el don de la vida de Jesús, y que comienza en la casa de la Fe – la fe cristológica, como testimonio para todos. Amor que es mandamiento, instrucción, Torah, como toda la ética bíblica. Amor que es el proyecto de Dios para sus hijos, proyecto que debe ser decididamente asumido, en lucha contra el poder maligno que nos lleva en dirección contraria. Y este Amor y esta Fe “vencen al mundo” (cf. 1 Jn 5,4).

c. La responsabilidad por el mundo

52. La constante atención a la respuesta que el individuo está llamado a dar al ofrecimiento de Dios en Cristo ha podido hacer pensar en una dimensión exclusivamente individual del compromiso moral reclamado por la enseñanza juánica. La presencia de la comunidad corrige tal impresión: el mal tiene dimensión colectiva (basta pensar en la categoría “mundo”) e igualmente el bien tiene tanto una proveniencia como un destino también colectivo. La comunidad de los creyentes es claramente individuuable, pero también lo es la del “mundo” a quien está destinada una obra de salvación que implica, junto a la intervención de Jesús, también la participación de los suyos. Si el amor recíproco “mandado” por Jesús (Jn 13,34; 15,12-17; 1 Jn 2,10-11; 3,11.23; 4,7-12) está más inmediatamente orientado a los hermanos en la fe, la conciencia de la misión universal es decisiva para una actitud de responsabilidad favorable y no de condena hacia el mundo.

Esto saca a la luz también la importancia que tiene para Juan la práctica del amor en relación a la salvación del mundo: la iglesia y el cristiano son continuamente enviados al mundo para que el mundo crea y esta fe nace propiamente de la práctica del amor (“por esto reconocerán...” 13,35). No sólo

el cristiano particular sino también la comunidad tiene una nueva, misteriosa (como el viento, que “no se sabe de donde viene y adonde va” 3,8) práctica que atrae hacia sí la atención del mundo en orden a llevar a la fe y por tanto a esta misma práctica del amor.

3.3 El don del Hijo y sus implicaciones morales, según las epístolas paulinas y otras

3.3.1. El don de Dios según Pablo

53. Para el apóstol Pablo la vida moral no se comprende sino como una respuesta generosa al amor y al don de Dios para con nosotros. En efecto, Dios, queriendo hacer de nosotros sus hijos, ha enviado a su Hijo y ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que grita: Abba, Padre (Gál 4,6; cf. Ef 1,13-14), para que no caminemos más presos del pecado, sino “según el Espíritu” (Rom 8,5); “Puesto que si vivimos del Espíritu, caminemos también según el Espíritu” (Gál 5,25).

Los creyentes están por ello invitados a dar gracias constantemente a Dios (1 Tes 5,18; Ef 5,20; Col 3,15). Cuando Pablo les exhorta a vivir una vida digna de su llamada, lo hace siempre poniendo ante sus ojos el inmenso don de Dios hacia ellos, porque la vida moral no encuentra su verdadero y pleno sentido si no es vivida como un ofrecimiento de sí mismos para responder al don de Dios (Rom 12,1).

3.3.2. La enseñanza moral de Pablo

54. En sus escritos Pablo insiste en el hecho que la actuación moral del creyente es un efecto de la gracia de Dios que lo ha vuelto justo y que le hace perseverar. Porque Dios nos ha perdonado y nos ha vuelto justos, él aprecia nuestro comportamiento moral que da testimonio de la salvación que opera en nosotros.

a. La experiencia del amor de Dios como base de la moral

55. Lo que hace nacer la moral cristiana no es una norma externa sino la experiencia del amor de Dios hacia cada uno, una experiencia que el apóstol quiere recordar en sus cartas a fin de que sus exhortaciones puedan ser comprendidas y acogidas. Funda sus consejos y exhortaciones sobre la experiencia hecha en Cristo y en el Espíritu sin imponer nada desde fuera. Si los creyentes deben dejarse iluminar y guiar desde el interior y si las exhortaciones y consejos no pueden hacer más que pedirles que no olviden el amor y el perdón recibidos, la razón reside en el hecho de que han experimentado la misericordia de Dios respecto a ellos, en Cristo, y que están íntimamente unidos a Cristo y han recibido su Espíritu. Se podría formular el principio que guía las exhortaciones de Pablo: cuanto más están los creyentes guiados por el Espíritu tanto menos se precisa darles reglas para actuar.

Una confirmación del procedimiento de Pablo se hace presente en el hecho de que él no inicia sus cartas con exhortaciones morales y no responde directamente a los problemas de sus destinatarios. Abre siempre una distancia entre los problemas y sus contestaciones. Retoma las grandes líneas de su Evangelio (p.ej. Rom 1-8) y muestra cómo sus destinatarios deben

desarrollar su modo de comprender el Evangelio y luego llega progresivamente a formular sus consejos para las diversas dificultades de las jóvenes iglesias (p.ej. Rom 12-15).

Es posible preguntarse si Pablo escribiría también hoy de esta manera, si es verdad que una mayoría de cristianos tal vez no ha hecho nunca la experiencia de la generosidad infinita de Dios con respecto a ellos y se hallan más bien en la situación de un cristianismo puramente ‘sociológico’.

En este contexto se plantea también otra pregunta: es decir, si con el paso de los siglos se haya originado una separación demasiado grande entre los imperativos morales, presentados a los creyentes, y sus raíces evangélicas. En todo caso, es hoy importante formular de nuevo la relación entre las normas y sus motivaciones evangélicas, para hacer comprender mejor cómo la presentación de las normas morales depende de la presentación del Evangelio.

b. La relación con Cristo como fundamento del obrar del creyente

56. Lo que determina para Pablo el obrar moral no es una concepción antropológica, es decir una cierta idea del hombre y de su dignidad, sino la relación con Cristo. Si Dios justifica toda persona humana mediante la fe sola, sin las obras de la Ley, esto no sucede para que todos continúen a vivir en el pecado: “Nosotros, que ya hemos muerto al pecado, ¿cómo podremos todavía vivir en él?” (Rom 6,2). Pero la muerte al pecado es una muerte con Cristo. Encontramos aquí una primera formulación del fundamento cristológico del obrar moral de los creyentes, fundamento expresado como unión que implica una separación: unidos a Cristo, los creyentes están ya separados del pecado. Es importante la asimilación del itinerario de los creyentes al de Cristo. En otras palabras: los principios del obrar moral no son abstractos sino proceden más bien de una relación con Cristo que nos ha hecho morir junto con él al pecado: la actuación moral está directamente fundada sobre la unión con Cristo y sobre la inhabitación del Espíritu, de la que proviene y de la que es expresión. Así, este obrar no queda, fundamentalmente, dictado por normas externas, sino que proviene de la fuerte relación que en el Espíritu conecta los creyentes a Cristo y a Dios.

Pablo saca también implicaciones morales a su afirmación única y característica que la Iglesia es el “cuerpo de Cristo”. Para el apóstol esto es más que una simple metáfora y alcanza un estatus quasi-metafísico. Dado que el cristiano es miembro del cuerpo de Cristo, cometer la fornicación es ligar el cuerpo de la prostituta al cuerpo de Cristo (1 Cor 6,15-17); dado que los cristianos forman el único cuerpo de Cristo, la variedad de los dones de los miembros debe ser usada en armonía y con mutuo respeto y amor, concediendo especial atención a los miembros más vulnerables (1 Cor 12-13); celebrando la Eucaristía, los cristianos no deben violar o descuidar el cuerpo de Cristo, haciendo ofensa a los miembros más pobres (1 Cor 11,17-34; cf. abajo las implicaciones morales de la Eucaristía, nn. 77-79).

c. Comportamientos principales hacia Cristo Señor

57. Dado que la relación con Cristo es tan fundamental para el obrar moral de los creyentes, Pablo aclara cuáles son los comportamientos adecuados con respecto al Señor.

No con frecuencia, pero en dos textos conclusivos de los escritos paulinos se dice que es preciso amar al Señor Jesucristo: “¡Si alguno no ama al Señor, sea maldito!” (1 Cor 16,22) y “La gracia esté con todos aquellos que aman al Señor con amor incorruptible” (Ef 6,24).

Está claro que este amor no es un sentimiento inoperante, sino que debe concretarse en actos. La concreción puede venir del título más frecuente de Cristo, el de ‘Señor’. La denominación ‘señor’ se opone a la de ‘esclavo’, a quien corresponde el servir. Sabemos también que ‘Señor’ es un título divino pasado a Cristo. En efecto, los cristianos están llamados a servir al Señor (Rom 12,11; 14,18; 16,18). Esta relación de los creyentes con Cristo Señor influye con fuerza en sus relaciones recíprocas. No es justo comportarse como juez de un siervo que pertenece a este Señor (Rom 14,4.6-9). Las relaciones entre aquéllos que, en la sociedad antigua, son esclavos y son señores, quedan relativizadas (1 Cor 7,22-23; Flm cf. Col 4,1; Ef 6,5-9). A quien es siervo del Señor conviene, por amor a Jesús, servir a aquéllos que pertenecen a este Señor (2 Cor 4,5).

Dado que con ‘Señor’ ha pasado un título divino a Cristo, podemos observar que las actitudes del creyente veterotestamentario con respecto a Dios pasan también a Cristo: se cree en él (Rom 3,22.26; 10,14; Gál 2,16.20; 3,22.26; cf. Col 2,5-7; Ef 1,15); en él se espera (Rom 15,2; 1 Cor 15,19); se le ama (1 Cor 16,22; cf. Ef 6,24); se le obedece (2 Cor 10,5).

El justo actuar que corresponde a estas actitudes con respecto al Señor, puede deducirse por su voluntad que se manifiesta en sus palabras, pero especialmente en su ejemplo.

d. El ejemplo del Señor

58. Las instrucciones morales de Pablo son de diverso género. Expresa con gran claridad y fuerza qué comportamientos son perniciosos y excluyen del reino de Dios (cf. Rom 1,18-32; 1 Cor 5,11; 6,9-10; Gál 5,14), se refiere rara vez a la ley mosaica como modelo de comportamiento (cf. Rom 13,8-10; Gál 5,14); no ignora los modelos morales de los estoicos – es decir lo que los hombres de su tiempo han considerado como bueno y malo, además transmite algunas disposiciones de Cristo sobre problemas concretos (1 Cor 7,10: 9,14; 14,37); y se refiere también a la “ley de Cristo” que dice: “¡Llevad los pesos los unos de los otros!” (Gál 6,2).

Más frecuentes son las referencias al ejemplo de Cristo que hay que imitar y seguir. De modo general Pablo dice: “Haced imitadores míos como yo lo soy de Cristo” (1 Cor 11,1). Exhortando a la humildad y a no buscar sólo el propio interés (2,4), amonesta a los Filipenses: “¡Tened entre vosotros los mismos sentimientos de Cristo Jesús!” (2,5) y describe todo el camino del anonadamiento y de la glorificación de Cristo (2,6-11). Presenta también como ejemplar la generosidad de Cristo, que se hizo pobre para hacernos ricos (2 Cor 8,9), y su dulzura y mansedumbre (2 Cor 10,1).

Pablo pone especialmente de relieve la fuerza comprometedora del amor de Cristo, que alcanza su plenitud en la pasión. “Porque el amor de Cristo nos empuja, al pensamiento que uno ha muerto por todos, y por tanto todos están muertos. Y él ha muerto por todos, para que aquéllos que viven ya no vivan más para sí mismos, sino para aquél que ha muerto y resucitado para ellos” (2 Cor 5,14-15). Siguiendo a Jesús ya no es posible una “vida propia” según los propios proyectos y deseos sino sólo una vida en unión con Jesús. Pablo afirma de sí mismo una tal vida: “Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí. Esta vida, que yo vivo en el cuerpo, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me ha amado y se ha entregado a sí mismo por mí” (Gál 2,20). Esta actitud se encuentra también en la exhortación de la carta a los Efesios: “Caminad en la caridad, del modo en que también Cristo nos ha amado y se ha dado a sí mismo por nosotros, ofreciéndose a Dios en sacrificio grato a él” (Ef 5,2; cf. Ef 3,17; 4,15-16).

e. El discernimiento de la conciencia guiado por el Espíritu

59. Aunque Pablo pide pocas veces a los creyentes el discernir, lo hace en modo tal de hacerles comprender que todas las decisiones deben ser tomadas con discernimiento, como muestra el comienzo de la parte exhortativa de la carta a los Romanos (Rom 12,2). Los cristianos deben discernir, porque con frecuencia las decisiones a tomar no son precisamente evidentes ni claras. El discernimiento consiste en examinar, bajo la guía del Espíritu, lo que es mejor y perfecto en cada circunstancia (cf. 1 Tes 5,21; Flp 1,10; Ef 5,10). Pidiendo a los creyentes el discernir, el apóstol los hace responsables y sensibles a la voz discreta del Espíritu en ellos. Pablo está convencido que el Espíritu que se manifiesta en el ejemplo de Cristo y que está vivo en los cristianos (cf. Gál 5,25; Rom 8,14) les dará la capacidad de decidir lo que sea conveniente en cada ocasión.

3.3.3. El seguimiento de Cristo según las cartas de Santiago y Pedro

60. Estas cartas pertenecen a las así llamadas epístolas católicas que no se dirigen a una comunidad singular sino que están encaminadas a un público más amplio.

a. La carta de Santiago

Presuponiendo la obra salvadora de Jesús, Santiago se interesa especialmente por la vida moral de los miembros de la comunidad cristiana. La carta pone en el centro la verdadera sabiduría que viene de Dios (Sant 1,5) y la contrapone a la falsa sabiduría, describiendo las dos actitudes: “No es ésta la sabiduría que viene de lo alto: es terrestre, material, diabólica, porque donde hay envidia y espíritu de rencilla, hay desorden y toda clase de malas acciones. En cambio la sabiduría que viene de lo alto ante todo es pura; luego pacífica, mansa, indulgente, llena de misericordia y de buenos frutos, imparcial y sincera” (3,15-17).

La sabiduría de lo alto, la enseñanza moral revelada desde lo alto, no es obra humana, sino de Dios. El hombre puede solamente analizarla, profundizarla y ponerla en práctica. Se trata de una moral objetiva. Por el contrario la moral “terrestre, material y diabólica” (Sant 3,15) sirve con frecuencia para justificar

comportamientos amorales. La sabiduría terrestre constituye una tentación permanente del hombre en cuanto quiere decidir qué es lo que está bien y qué es lo que está mal.

La carta es también un manifiesto a favor de la justicia social, para la que es fundamental la estima de la dignidad de cada hombre, especialmente del pobre, que en modo particular está expuesto a las humillaciones y a los desprecios por parte de los ricos y poderosos. Se continúa la defensa de los pobres ya emprendida por parte de los profetas, sobre todo Amós y Miqueas, pero hay también una dimensión cristológica. El autor apela a la “fe en Nuestro Señor Jesucristo, Señor de la gloria” (2,1). La dignidad de Cristo glorioso es garantía de la dignidad de cada cristiano redimido con la sangre de Cristo y excluye los favoritismos.

Santiago insiste mucho sobre el frenar la lengua (1,26; 3,1-12), hasta el punto de afirmar “Si uno no peca en el hablar, éste es un hombre perfecto, capaz de controlar también todo el cuerpo” (3,2). En la Iglesia tienen una responsabilidad particular los maestros (cf. 3,1), que pueden crear tantas discordias y divisiones en la comunidad a través de su enseñanza (o de sus escritos). Semejante es la responsabilidad de todos aquéllos que ejercen un influjo fuerte y determinante en la opinión pública.

b. La primera carta de Pedro

61. El escrito habla ampliamente de Jesucristo, de su pasión y resurrección y de su futura venida en gloria y deriva de su camino el correcto planteamiento de la vida cristiana. El primer tema es el bautismo (1 Pe 1,3-5), signo de conversión y de regeneración. La muerte al pecado debe ser total como luego es total el renacer a la nueva vida. Los cristianos son regenerados “por medio de la palabra de Dios” (1,23) y como “piedras vivas” constituyen un “edificio espiritual, para un sacerdocio santo y para ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios, por Jesucristo” (2,5). Tales “sacrificios espirituales” coinciden con toda la vida cristiana vivida en cuanto animada y guiada por el Espíritu.

Los creyentes no deben acomodarse a la sociedad pagana en la que viven y en la cual son “extranjeros y peregrinos” (2,11). Deben abstenerse “de los malos deseos de la carne” (2,11), del modo de vivir pagano (cf. 4,3) y conducir a los paganos, mediante sus buenas obras, al punto que “den gloria a Dios en el día de su manifestación” (2,12). A pesar de su diversidad, están llamados a insertarse en la sociedad en la que viven y a someterse “a toda autoridad humana por amor al Señor” (2,13). Esta solícita participación en la vida social se manifiesta también en las reglas para las diversas relaciones (estado, familia, matrimonio) en las que se vive (2,13-3,2).

Si son perseguidos y deben sufrir por la justicia, se ven animados y sostenidos considerando la muerte violenta de Cristo (3,13; 4,1). Incluso en estas circunstancias no deben cerrarse: Estad “siempre prontos a responder a todo aquél que os pregunte la razón de la esperanza que hay en vosotros. Sin embargo hágase esto con dulzura y respeto” (3,15-16). En cuanto participan en los sufrimientos de Cristo se les exhorta: “Alegraos porque también en la revelación de su gloria podáis alegraros y exultar” (4,11).

Junto a estas normas para la conducta en un ambiente pagano están las exhortaciones, para que dicha conducta quede marcada por la oración, caridad, hospitalidad y por el uso de cada carisma a favor de la comunidad. Hágase todo así “para que en todo sea glorificado Dios por medio de Jesucristo” (4,11).

3.4. La nueva alianza y sus implicaciones morales, según la carta a los Hebreos

3.4.1. Cristo mediador de la nueva alianza.

62. De las treinta y tres menciones de ‘alianza’ en el Nuevo Testamento diecisiete se encuentran en la carta a los Hebreos. Ésta presenta explícitamente la alianza mosaica (Heb 9,19-21), cita integralmente la profecía de Jeremías (8,8-12), menciona a Jesús como mediador de la nueva alianza (8,6; 9,15; 12,24) y habla de la alianza ‘nueva’ (8,8; 9,15; 12,24), ‘mejor’ (7,22; 8,6) y ‘eterna’ (13,20). En su carta el autor describe la intervención de Dios mediante su Hijo Jesús para la realización de la nueva alianza.

a. El mediador perfecto, nuevo Moisés

Para introducirnos en una íntima relación consigo, Dios ha escogido su propio Hijo como mediador perfecto, último y definitivo. Ya en el prólogo se encuentra la afirmación central: “Dios nos ha hablado por medio del Hijo” (1,2).

El autor da desde el principio una síntesis de la historia de la salvación: describe la acción divina para establecer la alianza e indica los dos aspectos del misterio pascual: “después de haber realizado la purificación de los pecados, se ha sentado a la derecha de la majestad en lo alto de los cielos” (1,3). El Hijo ha superado el obstáculo que impedía la relación de alianza y estableció definitivamente la alianza entre Dios y nosotros.

Cristo, Hijo de Dios (1,5-14) y hermano de los hombres (2,5-18) es mediador de la alianza en la misma constitución de su ser. Recibe el título de “sumo sacerdote” (2,17), al que corresponde la función fundamental de ejercitar la mediación entre Dios y los hombres. A este título se añaden dos adjetivos “digno de fe” y “misericordioso”, que designan dos cualidades, esenciales y necesarias para establecer y mantener una alianza. “Digno de fe” se refiere a la capacidad de poner al pueblo en relación con Dios, “misericordioso” expresa la capacidad de comprensión y de ayuda fraterna para con los hombres. El misterio de Cristo abarca la adhesión a Dios y la solidaridad fraterna, dos aspectos de una única disposición de alianza.

b. La “nueva alianza”, fundada en el sacrificio de Cristo

63. Cuando Jeremías anunciaba la nueva alianza no explicaba la forma en qué sería instituida ni cuál sería el acto fundador. El autor de la carta a los Hebreos proclama con tono determinado, en la frase central de toda la carta: “Cristo venido como sumo sacerdote de los bienes futuros, a través de una tienda más grande y más perfecta no construida por mano de hombre, es decir no perteneciente a esta creación, entró de una vez para siempre en el santuario no por medio de la sangre de cabras y terneros, sino en virtud de su

propia sangre, obteniendo así una redención eterna” (9,11-12). Cristo entró en el santuario verdadero. Fue introducido en la intimidad con Dios, abrió el camino hacia Dios, estableció la comunicación del hombre con Dios, realizó la alianza definitiva. ¿Con qué medios? “en virtud de la propia sangre”, es decir por medio de su muerte violenta transformada en ofrenda, por medio de la oferta de su propia vida, transformada en medio de unión perfecta con Dios y de solidaridad extrema con los hombres, Así Cristo “ha obtenido una redención eterna” para muchos, la liberación de los pecados, que es la condición fundamental para la institución de la nueva alianza.

El autor describe en 10,1-18 el efecto, el valor salvífico del sacrificio de Cristo y lo presenta como la intervención decisiva que ha cambiado radicalmente la situación de los hombres con respecto a Dios. Insiste sobre la supresión de las culpas: los pecados no son ya recordados (10,17), están perdonados (10,18). Las dos frases más significativas que definen esta eficacia salvífica lo hacen desde el punto de vista positivo del don de la santidad (10,10) y de la perfección (10,14).

Por consiguiente el ofrecimiento único de Cristo tiene un doble efecto: confiere la perfección a Cristo y la confiere a nosotros. En su pasión y resurrección Cristo era pasivo y activo: ha recibido y realizado la perfección, es decir la relación perfecta con Dios y contemporáneamente nos la ha comunicado; o mejor, ha recibido la perfección para comunicárnosla. Así ha establecido la nueva alianza.

3.4.2. Las exigencias del don de la nueva alianza

64. Aquéllos que por causa de la ofrenda de Cristo han recibido el perdón de los pecados y están santificados, y han pasado así a la nueva alianza, se encuentran en una nueva situación que por su parte pide un nuevo comportamiento. El autor delimita los rasgos característicos y las exigencias en 10,19-25. El texto comprende dos partes: la primera de naturaleza descriptiva (vv. 19-21) y la segunda de naturaleza exhortativa (vv. 22-25). La parte descriptiva define la nueva situación creada por la intervención de Cristo. Presenta por tanto la nueva alianza sobre todo como el don maravilloso que Dios nos ha hecho en Cristo, y muestra que poseemos tres realidades: un derecho de entrada, un camino y una guía (indicativo). La parte exhortativa expresa las exigencias e invita a asumir las tres actitudes de fe, esperanza y caridad; es preciso que el hombre acoja activamente el don de Dios (imperativo). El texto presenta de modo ejemplar la conexión estrechísima entre el don antecedente divino y la tarea consiguiente humana, entre el indicativo y el imperativo.

a. Progresar en la relación con Dios

65. Todos nosotros estamos invitados a acercarnos a Dios, a entrar en un íntimo contacto con él. Ante todo se reclama una adhesión personal a Dios. Ésta se verifica practicando las virtudes teologales que tienen una relación estrecha y directa con la nueva alianza.

La primera condición para acercarse a Dios es la adhesión de fe a Él por medio de la mediación sacerdotal de Cristo. La invitación a la “plenitud de la

fe” (10,22) está fundada sobre la eficacia perfecta del sacrificio y sacerdocio de Cristo que introducen a los hombres realmente en la comunión con Dios. La plenitud de la fe se obtiene “con los corazones purificados de toda mala conciencia y el cuerpo lavado con agua pura” (10,22). Esto se refiere al sacramento del bautismo en cuanto al rito externo y a la eficacia interna. Con estas palabras el autor indica el cambio radical entre la antigua y la nueva alianza, el paso a una alianza más interiorizada. La aspersión con la sangre de Cristo alcanza al hombre en su corazón (cf. Jer 31,33; Ez 36,25), lo libra de sus malas inclinaciones, lo transforma y renueva.

La segunda actitud es la esperanza (10,23), estrechamente vinculada a la fe (cf. 11,1); ello expresa el aspecto dinámico de la fe, porque el mensaje que recibimos no es la revelación de una verdad abstracta, sino de una persona que es camino y causa de salvación. Tenemos la esperanza de alcanzar la herencia eterna, de entrar para siempre en el descanso de Dios.

El autor exhorta, finalmente, a la caridad (10,24-25). La relación entre alianza y caridad es muy estrecha. La caridad comprende siempre las dos dimensiones: la unión con Dios y la unión con los hermanos, que son las dimensiones fundamentales de la nueva alianza. Estos versículos invitan a estar atentos unos a otros para progresar en la caridad efectiva que produce obras buenas y subrayan particularmente la exigencia de ser fieles a las reuniones de la comunidad.

b. Sacrificio de alabanza a Dios y de servicio a los hermanos

66. En diversas exhortaciones el autor indica cuál es el adecuado comportamiento de aquéllos que con Jesús se han acercado a Dios: deben soportar persecuciones y sufrimientos, permanecer constantes en la fe y pacientes en la esperanza (10,32-39) y están llamados a buscar la paz con todos y a empeñarse por la santificación (12,14-17).

Después de otras exhortaciones al buen comportamiento (13,1-14) sigue una síntesis de la vida moral cristiana en estrecha conexión con el sacrificio de Cristo y con su mediación: “Por medio de él ofrecemos a Dios continuamente un sacrificio de alabanza: éste es fruto de labios que alaban su nombre. No olvidaros de hacer el bien y de compartir vuestros bienes, porque el Señor se complace con tales sacrificios” (13,15-16).

El culto cristiano se realiza principalmente en la vida cristiana. Este es verdaderamente cristiano porque cuenta con la mediación de Cristo “por medio de él” (13,15), y consiste en unir la propia existencia al sacrificio de Cristo para hacerla subir hasta Dios. Esto sucede de dos modos que son ambos necesarios y que corresponden a dos aspectos del sacrificio de Cristo: con su sacrificio Cristo ha glorificado a Dios y ha salvado a sus hermanos. Del mismo modo el cristiano debe alabar a Dios y servir a sus hermanos. Cristo ha mostrado una perfecta adhesión a la voluntad de Dios (cf. 5,8; 10,7-10) y una generosa solidaridad con los hombres (cf. 2,17-18; 4,15). Por medio de él y con él toda la vida de los cristianos debe consistir en la transformación de su existencia para vivir obedientes a Dios y generosos en el entregarse a sus hermanos.

3.5. Alianza y compromiso de los cristianos: la perspectiva del Apocalipsis

3.5.1. Una alianza que se mueve en la historia

67. El punto de partida de la alianza como la entiende el Apocalipsis está constituido por la alianza sinaítica y davídica, entendida y revivida en la perspectiva de la nueva alianza propuesta por Jeremías (Jer 31,33; cf. Ez 36,26-28).

El autor del Apocalipsis, pasando sin solución de continuidad del Antiguo Testamento al Nuevo y viceversa, reinterpreta la alianza como el compromiso por parte de Dios de realizar con los hombres, mediante Cristo y en relación con él, una reciprocidad altísima de pertenencia expresada en la fórmula típica: “Vosotros sois mi pueblo y yo soy vuestro Dios” (Jer 31,32; Ez 36,28). La primera referencia explícita a la alianza que encontramos en el Apocalipsis – cuando “se abrió el templo de Dios que está en el cielo, y se hizo ver el arca de su alianza en su templo” (Ap 11,19)– está puesta como conclusión de la gran celebración doxológica (Ap 11,15-18) que tiene por objeto un acontecimiento fundamental: “Sobrevino el reino de nuestro Señor y de su Cristo sobre el mundo” (Ap 11,15). La realización del reino en el mundo de los hombres desemboca en la alianza actuada, que es solemnemente visualizada con la muestra del arca.

En la última referencia conclusiva a la alianza, el autor recoge la fórmula de Jeremías y de Ezequiel y la ve realizada en la nueva Jerusalén, la ciudad esposa: “Vi a la nueva Jerusalén descender del cielo, hecha por Dios, como una novia adornada para su esposo” (Ap 21,2). Da inmediatamente una explicación que la ilustra: “Y oí una voz potente del trono que decía: ‘¡He aquí la tienda de Dios con los hombres! Y pondrá su tienda junto a ellos y ellos serán su pueblo y Él –Dios con ellos- será su Dios’” (Ap 21,3).

La antigua fórmula de la alianza se encuentra aquí sorprendentemente alargada. La referencia base a Cristo-cordero como esposo y a Jerusalén como novia – retomada en Ap 21,9 – ilumina los varios detalles en esta perspectiva: la presencia de la tienda y el hecho de que Dios “pondrá su tienda con los hombres” evoca y retoma Jn 1,14: “Y la Palabra se hizo carne y acampó entre nosotros”. Sólo gracias a la acción de Cristo-cordero (Ap 5,9) se encuentra el paso desde un solo pueblo en la antigua fórmula a una pluralidad de pueblos en la nueva “serán sus pueblos”. Sobre todo es mediante Cristo y toda su actuación, como el Dios de la antigua alianza, hecho “Dios con nosotros”, llega a ser en la nueva “su Dios”.

3.5.2. El compromiso de los cristianos

68. La alianza y el reino constituyen un don de Dios y de Cristo, don, sin embargo, que se realiza en los dos aspectos, mediante la cooperación de los cristianos. Encontramos, justo en el comienzo del Apocalipsis, una aclamación a Cristo que lo expresa: “A Aquél que nos ama y nos ha absuelto de nuestros pecados en virtud de su sangre – y nos ha hecho reyes, sacerdotes para su Dios y Padre – a él la gloria y la fuerza por los siglos. Amén” (1,5-6). Destaca ante todo la dimensión del amor por parte de Cristo del que la asamblea se siente objeto. Resalta también un primer resultado de la acción redentora de Jesús:

son los hombres constituidos por él “un reino y sacerdotes” (cf. también 5,9-10). El amor por parte de Cristo y la redención se colocan sobre la vertiente de la reciprocidad en la alianza, mientras los otros dos términos – reino y sacerdotes – son aplicables al contexto del reino. Empezaremos por estos dos.

a. Los cristianos “hechos reino”

69. A partir del bautismo los cristianos, liberados de sus pecados, pertenecen exclusivamente a Cristo que los constituye su reino (cf. 1,5-6). Se trata de un reino en devenir, que lleva consigo como tal una pertenencia a Cristo siempre mayor. A este perfeccionamiento va dirigida la perspectiva penitencial de la primera parte del Apocalipsis (cap. 1-3). Como después veremos en detalle, Cristo resucitado, hablando en primera persona, dirige a su Iglesia imperativos que se tienden a cambiarla en mejor, a consolidarla, a convertirla. Lo que Cristo resucitado pide a las iglesias particulares del Asia Menor, vale, -más en general – para la Iglesia de todos los tiempos. Es, como se puede ver en cada una de las Cartas a las Iglesias, una dialéctica entre la iglesia local de la que se parte a la Iglesia universal – “las iglesias” – con las que se termina. En la medida en que la Iglesia acoge este mensaje desarrolla su pertenencia a Cristo, haciéndose siempre más reino, siempre más capaz de seguir a Cristo cordero (14,4) y de obrar en consecuencia.

b. Los cristianos hechos “sacerdotes” y “vencedores”

70. Los cristianos, hechos reino, son calificados paralelamente como sacerdotes (cf. 1,5; 5,10). La celebración en 5,10 se dirige a Cristo como cordero que, en la formulación propia del Apocalipsis (cf. Ap 5,6), indica al Cristo muerto y resucitado, dotado de toda la fuerza mesiánica y que envía a los hombres la plenitud de su Espíritu. Es Cristo como cordero quien constituye a los cristianos como sacerdotes. Con esta insólita calificación (cf. una vez más 1 Pe 2,1-10) es indicado – aparte la pureza requerida a los cristianos y la dignidad en la que la situación de reino los coloca – también un papel propio de mediación entre aquello que es el proyecto de alianza de Dios y su realización en la historia que llevará a la actuación definitiva del reino. De hecho los cristianos propiamente como sacerdotes “están reinando en la tierra” (5,10), pero no en el sentido de disfrutar de un reino ya edificado, sino como compromiso activo para instaurar el reino, de Dios y de Cristo, que se está realizando.

El compromiso activo de mediación de los cristianos se actualiza en lo concreto de la historia donde se desarrolla el enfrentamiento dialéctico entre el bien y el mal, entre el sistema de Cristo y el sistema terrestre anti-reino y anti-alianza, puesto en acto por el influjo de lo demoníaco. Asociada como está a la victoria que Cristo, presente y activo en la historia humana, está consiguiendo, la acción propia del cristiano llevará consigo una superación del mal, una victoria. El cristiano excluye del cuadro de su existencia aquellas opciones negativas que desmentirían e incluso correrían el peligro de destruir su situación inicial de reino. La tensión moral por llegar a ser completamente reino, con el estado de conversión permanente que supone, salvaguarda al cristiano de cualquier regresión.

Su compromiso de vencedor, en el sentido de una colaboración suya a la victoria que Cristo está consiguiendo sobre el sistema terrestre contrario a la alianza, traerá consigo luego para el cristiano una serie de iniciativas.

La primera de ellas es la oración, a la que el Apocalipsis atribuye un papel determinante en la construcción del reino de Dios. Unida a las de los mártires (cf. 6,9-11), las oraciones de los cristianos sobre la tierra suben a la presencia de Dios y Dios responde con sus intervenciones en la historia (8,1-5). La oración, que para el Apocalipsis es alabanza individual y celebración coral, toma a menudo la forma de un reclamo apasionado, propio del cristiano que, atento al desarrollo de la historia, nota las lagunas – morales y del reino - que allí acaecen.

Junto a la oración otro compromiso activo del cristiano es su testimonio. Portador permanente de los “mandamientos de Dios” y del “testimonio de Jesús” (12,17; 19,10), el cristiano se sitúa con estos valores enfrente del sistema anti-reino y anti-alianza que encuentra en la historia. Vencerá junto a Cristo y por la fuerza de Cristo. Lo hará con la palabra, pero sobre todo con la vida, dispuesto también a donarla (cf. Ap 12,11). Para el Apocalipsis el cristiano es siempre un mártir potencial.

Cuando luego el Espíritu se lo sugiere, el cristiano podrá asumir, con respecto al sistema anti-alianza con el que se confronta de modo continuado, también el tono de denuncia propio de la profecía. El Apocalipsis esboza las características destacadas del profeta (cf. 11,1-3): deberá, ante todo, acentuar su oración y después, con la fuerza del Espíritu, denunciara la actitud agresiva, anti-reino y anti-alianza, del sistema terrestre y lo hará con la fuerza irresistible de la palabra de Dios, como los antiguos profetas. Se le podrá además reclamar el seguir a Cristo hasta el fondo, haciendo propia su vivencia pascual. Podrá incluso ser muerto, pero ejercerá, incluso tras su muerte, un influjo decisivo en la historia.

c. “Los actos de justicia de los santos” (Ap 19,8)

71. Hay que notar, finalmente, en el marco de estas actividades desarrolladas por el cristiano, una calificación típica que las atraviesa todas en diagonal y representa un común denominador: el autor la denomina “los actos de justicia de los santos” (19,8). Se trata de esas marcas de justicia, de rectitud establecida, que los santos, con cada una de las actividades indicadas, insertan en la historia. Las actividades a las que se refieren “los actos de justicia” contribuyen todas al desarrollo del reino, pero, al mismo tiempo, se desplazan decididamente también sobre la vertiente de la alianza. Son interpretadas explícitamente por el autor como “el lino” (19,8) que la Iglesia, todavía ennoviada, usará para su vestido nupcial, cuando, en la fase escatológica, llegará a ser la esposa.

d. La lectura sapiencial de la historia

72. El seguimiento activo al que ha sido llamado el cristiano, nos aparece estrechamente ligado a los acontecimientos de la historia. Para que su oración, su profecía, el testimonio y cualquier otra acción suya sea de veras una contribución efectiva de justicia, se requiere por parte del cristiano una

interpretación oportuna del segmento de historia en que vive. Desde la primera parte del Apocalipsis ha habido – junto a la insistencia sobre el “devenir reino”, una presión reiterada a favor de una lectura interpretativa de la historia. Es un punto crucial para toda la vida cristiana como la ve el Apocalipsis. Se trata de leer la historia, con un ojo en los principios y valores religiosos que Dios ha revelado y revela y con otro ojo en los acontecimientos concretos. Colocando los acontecimientos concretos en el marco de los valores y principios religiosos y dejándolos iluminar por ellos, se obtiene una interpretación de tipo sapiencial. El Apocalipsis de hecho llama sabiduría por una parte a la sabiduría con la que Dios y Cristo-cordero hacen avanzar el desarrollo de la historia (cf. 5,12 y 7,12), por otra la capacidad del cristiano para captar esta sabiduría trascendente en la concretización de su hora, operando una síntesis entre los principios y los hechos concretos, con las propuestas operativas que luego derivan de ellos. A esto atiende el imperativo siete veces repetido por Cristo resucitado: “Quien tenga oídos escuche lo que Cristo dice a las iglesias” (2,7.11.17.20; 3,6.13.22). A esto miran también los cuadros simbólicos que contienen los grandes principios religiosos revelados, destinados a acoger e iluminar las situaciones históricas más variadas. Su interpretación y aplicación permitirá una lectura sapiencial de la historia adjunta y actualizada.

Introduciendo en la historia de modo orientado y adherido a los hechos su plegaria, su testimonio, su profecía y las demás iniciativas que la lectura sapiencial de los hechos le sugiera cada vez, el cristiano cooperará a la realización ulterior del reino y crecerá en su reciprocidad de amor a Cristo, típica de la alianza.

e. Conclusión

73. La Alianza en el Apocalipsis representa un don de Dios que se ramifica en los acontecimientos humanos. Es, pasando a través de la historia por medio de Cristo, como Dios realiza progresivamente aquel máximo de reciprocidad típico de la nueva Jerusalén, que reclama para efectuarse, el pleno desarrollo del reino. Alianza y reino se reclaman mutuamente: se mueven en paralelo en la historia y, cuando alcanzan la conclusión, coinciden. Visto en su punto de llegada, el reino representa la realización plena del sistema de valores de Cristo en una situación en que todo es homogéneo a él y al Padre. La expresión de esta situación en términos interpersonales es la reciprocidad de la alianza realizada, percibida como amor. El don de la alianza por parte de Dios aparece así en el Apocalipsis, como una fuerza motriz subyacente que lleva adelante todo el desarrollo de la historia de la salvación y lo concluye.

3.6. La eucaristía, síntesis de la nueva alianza

3.6.1. El don de la eucaristía

74. Como ya ha sido mencionado, la perspectiva de una nueva alianza aflora en el profeta Jeremías (31,31-34 cf. Ez 36,26-28). La intervención decisiva de Dios “Pondré mi ley en su ánimo” tendrá como efecto que “todos me conocerán” (31,34). Jeremías, sin embargo, no indica el medio con el que Dios efectúa esta transformación interior.

La muerte de Jesús funda la alianza definitiva

En los sinópticos y en Pablo encontramos la determinación concreta del medio que Dios utiliza en esta operación interna anunciada por Jeremías y Ezequiel. Jesús, el Siervo sufriente de Dios (Lc 22,27; Jn 13,4-5.13-17), anticipando con signos elocuentes el don supremo que está presto a hacer, en el ofrecer el cáliz con su sangre, lo designa como “mi sangre de la alianza” (Mt 26,28; Mc 14,24; cf. Ex 24,8) o bien – en la formulación de Pablo y Lucas -: “Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre” (Lc 22,20; 1 Cor 11,25).

Al dar la eucaristía a la Iglesia, Jesús se ha entregado a sí mismo, determinando así el significado de su pasión y resurrección. Ha transfigurado la muerte, el acto humano que significa y efectúa la disgregación total, en un medio potentísimo de unión. Normalmente el fallecimiento de una persona crea una ruptura irremediable entre el que se va y los que permanecen, y esto pasa todavía más cuando se trata de un condenado a la pena capital. Pero, en la Última Cena, Jesús dio a su muerte de condenado un sentido completamente opuesto, haciéndola ocasión y causa de un amor extremo, instrumento de comunión con Dios y con los hermanos, medio para fundar la alianza definitiva.

Las palabras de la institución “Bebed todos, porque esto es mi sangre de la alianza” revelan y efectúan esta transformación del sentido de la muerte. Se ofrece, como sustancia nutritiva que da vida, “la sangre derramada” o bien la misma muerte, no considerada como un desastre fatal sino como “memoria”, es decir presencia permanente de un ajusticiado que “volverá” porque, empezando por la “noche en la que fue entregado” (1 Cor 11,23), aquél que fue juzgado ha sido constituido como aquél que nos juzga “para no ser condenados junto con el mundo” (1 Cor 11,32).

b. La eficacia comunitaria de los elementos eucarísticos

75. El gesto sacramental expresa de modo especial la eficacia comunitaria del sacrificio. Jesús se transforma en alimento y bebida para todos los hombres (cf. Jn 6,53-58). Por ello no sólo su sacrificio lo hace agradable a Dios, sino la forma en que éste es significado y realizado manifiesta también el beneficio en nuestro favor, en cuanto nos pone en estrecha comunión con Jesús y por medio de él con Dios. El banquete de la “Nueva Alianza” en el que Jesús mismo se vuelve alimento realiza el aspecto subrayado por Jeremías: la actividad de Dios que transformará a los hombres “desde dentro”. Mediante el “se debe comer la carne de Jesús” y “se debe beber su sangre” se insiste sobre la completa asimilación y se manifiesta del mejor modo posible la acción interior de Dios prevista por Jeremías y por Ezequiel. Esta operación divina no queda restringida a un grupo privilegiado sino pone a todos los convocados en una comunión recíproca. Se trata de un alimento compartido sin excluir a nadie, dado que el cuerpo “ha sido entregado por vosotros” y la sangre “ha sido derramada por vosotros”. Ya todo ‘sim-posio’ lleva consigo el dinamismo de comunicación recíproca entre las personas, de aceptación mutua, de relaciones amistosas y fraternales. Tanto más el banquete eucarístico que no es el resultado de meras convergencias horizontales, sino que toma su origen en la convocatoria de Cristo que derrama su sangre por todos y obtiene lo que

nadie, ni siquiera todos juntos, podrían haber conseguido: “el perdón de los pecados” (Jer 31,34; Mt 26,28).

Esta realidad profunda de la Cena del Señor era tan impresionante para la fe que el mismo Pablo, que siempre respeta la dualidad de los elementos eucarísticos (1 Cor 10,16), fascinado por la realidad tan densa que crea el sacramento, en un cierto momento pasa a ocuparse de uno solo de ellos: “Porque el pan es uno solo, nosotros, aun siendo muchos, somos un solo cuerpo: pues todos participamos del único pan” (1 Cor 10,17). Este único Cuerpo es la Iglesia.

Mientras el Señor dice del pan eucarístico: “Esto es mi cuerpo” (1 Cor 11,24), Pablo declara a propósito de los Corintios: “Vosotros sois el cuerpo de Cristo” (1 Cor 12,27). Una cosa no va sin la otra y separarlas “no es un comer la cena del Señor” (1 Cor 11,20).

c. La eucaristía, el don

76. La eucaristía es totalmente don, el don por antonomasia. En ella Jesús se da a sí mismo, la propia persona. Da sin embargo su cuerpo entregado y su sangre derramada, lo que significa que él se da a sí mismo en el acto supremo de su vida, precisamente en la entrega de su vida en una perfecta dedicación a Dios y en un completo compromiso por la humanidad. Jesús se da en el pan y en el vino, como comida y como bebida, lo que significa el cambio interior que es característico de la nueva alianza (cf. Jer 31,33). Mediante esta unión eucarística se entra a la vez en la más estrecha comunión con Dios y con los hombres. No se puede estar en esta interna y vital unión con Jesús y después comportarse en modo evidentemente opuesto al comportamiento de Jesús para con Dios y para con los hombres.

3.6.2. Las implicaciones comunitarias de la eucaristía

77. Pablo, ante el comportamiento equivocado de los Corintios precisamente durante la celebración eucarística, reflexiona sobre la naturaleza y sobre el significado de la misma eucaristía y desarrolla los criterios de la conducta justa. El camino trazado no es más ley y letra, sino persona, acción, espíritu – todo realizado y presente en Jesús. Es incoherente y contradictorio acoger en el sacramento el don total de Cristo y unirse íntimamente con su persona y con su cuerpo, es decir con todos los otros miembros de la comunidad cristiana, y luego separarse de estos otros despreciándolos y no compartiendo con ellos la vida de comunidad y los bienes.

a. Eucaristía y comunión vivida

La celebración de la nueva alianza debe ser hecha en plena coherencia con la vida para no convertirse en una farsa. Posee una dimensión moral que hace referencia a la realidad cotidiana.

Por ello hay que distinguir bien la causa de la culpabilidad de los Corintios. No han abusado de la eucaristía en el sentido de una profanación al no tratarla como una realidad sagrada. Su responsabilidad consiste en el hecho que no tenían en cuenta las implicaciones comunitarias de la eucaristía y de la

comuni3n personal con el Se1or: no puede decir que estima al Se1or quien desprecia al pr3jimo misteriosamente unido con El.

Los Corintios pr1cticamente quitaban a la alianza ofrecida por el Se1or su “novedad”, sofoc1ndola en las r1gidas categor1as econ3micas y sociales del paganismo.

b. No comida de los perfectos sino remedio contra los defectos

78. Pablo critica las divisiones entre los corintios como incompatibles con la Cena del Se1or, .pero no proclama “una huelga de la eucarist1a”. Quien quisiese aplazar la eucarist1a hasta que la comunidad eclesial se encuentre en plena unidad y libre del pecado, no podr1a nunca renovar el mandamiento de Cristo: “Haced esto en memoria m1a” (1 Cor 11,24.25). El mismo Pablo vincula las dos realidades: “Es necesario en efecto que haya divisiones entre vosotros, para que en medio de vosotros se manifiesten los verdaderos creyentes” (1 Cor 11,19). A trav1s del lazo que establece entre Eucarist1a y compromiso moral, el texto paulino se sit1a en continuidad con numerosos escritos del Antiguo Testamento que insisten sobre la relaci3n entre culto y 1tica (cf. arriba nn. 35-36).

La eucarist1a, a causa de los defectos que se encuentran en la comunidad, ser1 constantemente una llamada de atenci3n, un est1mulo para no conformarse con esta situaci3n. Por eso Pablo la ve tambi1n como una ocasi3n a fin de que “cada uno se examine a s1 mismo” (1 Cor 11,28). El fruto ser1: “Cuando luego seamos juzgados por el Se1or, seremos amonestados por 1l para no ser condenados juntamente con el mundo” (11,32). Incluso, en la primera celebraci3n eucar1stica, desarrollada por el mismo Jes1s, se ve obligado a reprender los defectos de los suyos: “Y surgi3 entre ellos tambi1n una discusi3n: sobre cu1l de ellos ten1a que ser considerado como el m1s grande” (Lc 22,24). Los dos caminantes de Ema1s est1n inmersos en los sue1os del mesianismo pol1tico (Lc 24,21), pero esto no impide a Jes1s explicarles las Escrituras y hacerse reconocer por ellos “en el partir el pan” (24,35).

Para Pablo los deplorables acontecimientos de Corinto no tienen como resultado una renuncia fatalista a los encuentros eucar1sticos, sino que se presentan como oportunidades v1lidas para examinar la conciencia, tanto individual como comunitaria, para formular “el imperativo” de los cambios necesarios y para permitir al “indicativo” de la fuerza divina, activa en la nueva alianza, el desplegar su obra unitiva en el cuerpo de Cristo.

Prescindiendo de una obstinada cerraz3n individualista o de grupo, la participaci3n en la eucarist1a ser1 siempre la m1s fuerte llamada a la conversi3n y el modo mejor de dar nueva vitalidad a la alianza que renueva la vida y los comportamientos en la Iglesia y, partiendo de ella, en el mundo.

c. La din1mica del Esp1ritu de Cristo

79. En la eucarist1a Jes1s se da a s1 mismo a la comunidad de participantes precisamente en su acto supremo, en su total entrega a Dios Padre y en su compromiso sin l1mites por los hombres pecadores. D1ndose a s1 mismo, Jes1s comunica su Esp1ritu, el Esp1ritu de Cristo (Rom 8,9; Flp 1,19). Este don pide en

seres libres una acogida activa, un adecuarse al Espíritu de Jesús, un obrar en su Espíritu. Pablo llega por ello a esta conclusión: “si vivimos en el Espíritu, caminemos también según el Espíritu” (Gál 5,25).

No se trata de un imperativo impuesto desde fuera y que hay que realizar con las propias fuerzas, sino de un imperativo interno, dado con el mismo Espíritu de Jesús. Permanece una tarea continua el abrirse al Espíritu de Jesús, dejarlo determinar las propias acciones, seguirlo. El Espíritu, vivo en Jesús y comunicado por Jesús especialmente a través del don de la eucaristía, se hace una realidad dinámica en el interior del corazón de los cristianos, si éstos no se oponen a su obrar.

Para Pablo por el comportamiento de los corintios se pone en peligro el elemento central de la fe cristiana, la presencia y la actividad del Espíritu de Cristo en el corazón de los fieles. Al Espíritu de Cristo, que es un Espíritu de amor y solidaridad, han preferido los viejos privilegios y divisiones de clase, concluyendo en el desprecio hacia los que no tienen nada (1 Cor 11,22). Por ello llega con fuerza la reacción del apóstol, determinada por la misma preocupación que expresa frente a los Gálatas: “Después de haber empezado con la señal del Espíritu, ¿ahora queréis terminar con la señal de la carne?” (3,3)

La presencia y la dinámica interna del Espíritu no dispensan a los cristianos de decididos y duros esfuerzos propios. El mismo Jesús, poseedor y dador del Espíritu, no fue exonerado de una ardua lucha para cumplir su obra de redención. El comportamiento de Jesús debe inspirar a aquéllos que en su sangre se vuelven partícipes de la nueva alianza.

4. Del don al perdón

80. Es fundamental el don de Dios que empieza con la creación, se manifiesta en las diversas expresiones de la alianza y llega hasta el envío del Hijo, a la revelación de Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo (Mt 28,19) y al ofrecimiento de una comunión de vida perfecta e interminable con Dios. El don es a la vez invitación a la acogida, indica implícitamente el justo modo de acogerlo y capacita para una respuesta adecuada. Exponiendo la moral revelada nos hemos comprometido a mostrar cómo Dios acompaña sus dones con la revelación del camino justo, del modo adecuado de acogerlos.

Pero según el testimonio de la Biblia, los hombres, desde el comienzo, no acogen adecuadamente el don de Dios, no quieren aceptar el camino que Dios les muestra, y prefieren sus propios caminos equivocados. Esto se verifica en toda la historia humana, en cada generación hasta la crucifixión del Hijo de Dios, el rechazo de sus misioneros, la persecución de sus fieles. La Biblia es la narración de las iniciativas de Dios, pero simultáneamente el relato de las maldades, debilidades, fallos humanos. Se plantea urgentemente la pregunta: ¿cuál es la reacción de Dios a estas respuestas humanas? ¿Dios hace su ofrecimiento sólo una vez? ¿Quién no lo acoge inmediatamente lo pierde justamente para siempre y perece inexorablemente en su rebelión, separado de Dios fuente de vida?

En esta situación los libros bíblicos nos muestran cómo al don se añade el perdón. Dios no actúa como juez y vengador implacable, sino que se apiada de sus criaturas caídas, les invita al arrepentimiento y a la conversión y perdona sus culpas. Es un dato fundamental y decisivo de la moral revelada que ésta no constituye un moralismo rígido e inflexible, sino que su garante es el Dios lleno de misericordia que no quiere la muerte del pecador sino que se convierta y viva (cf. Ez 18,23-32).

Presentamos los datos principales de esta situación propicia y salvífica, en la que al don se añade el perdón y que es la única esperanza del hombre pecador. El Antiguo Testamento atestigua ampliamente la disposición de Dios al perdón, que después alcanza su plenitud en la misión de Jesús.

4.1. El perdón de Dios según el Antiguo Testamento

81. Pecado y culpa, penitencia y expiación tienen un papel importante en la vida cotidiana del pueblo de Dios. Esto se manifiesta en las narraciones fundamentales bíblicas sobre el origen del mal en el mundo (Gén 2-4; 6-9) y sobre la rebelión de Israel (Jer 31; Ez 36) y sobre el reconocimiento del dominio de Dios por parte de toda la tierra (Is 45,18-25). Un rico vocabulario de expresiones por todo el campo del pecado y del perdón y un sistema refinado de rituales de expiación muestran el mismo hecho. No es fácil, sin embargo, comprender la dinámica del proceso con el que la relación entre Dios y su pueblo queda restablecida, según sus dimensiones antropológicas y teológicas. Ellas, de hecho, son muy diferentes de nuestros conceptos modernos.

a. Dos presupuestos fundamentales

Señalemos dos importantes conceptos iniciales. Ante todo: culpa y perdón no son materia de imputación jurídica y de perdón de deudas. Se trata, por el contrario, de realidades de hecho. Las malas acciones producen una distorsión del cosmos. Son contra el orden de la creación y pueden ser contrapesadas sólo mediante acciones que restauran el orden del mundo. En segundo lugar, este concepto de una conexión natural entre causa y efecto es indicativo del papel de Dios en cuanto al perdón: Él no es el acreedor severo que pone en orden deudas, sino el Creador benévolo que vuelve a traer a los seres humanos a su condición de seres amados por Él y que repara los daños que han causado al mundo. Estas dos premisas contrastan con la comprensión jurídica de pecado y perdón en nuestra cultura. Se debe, sin embargo, tenerlo en cuenta, porque de otro modo se pierde una llave de acceso a la misericordia de Dios. La comprensión ontológica de la expiación se refleja en algunas expresiones metafóricas, como Dios “arroja al fondo del mar los pecados” (Miq 7,19), “lava al penitente del pecado” (Sal 51,4), “redime de la culpa” (Sal 130,8).

b. La tradición sacerdotal

Una teología detallada del perdón ha sido desarrollada en los ambientes sacerdotales, especialmente en la forma en que se encuentra en los libros del Levítico y de Ezequiel, y especialmente mediante la expresión “cubrir” (‘kapper’) los pecados”. El libro del Levítico presenta la legislación para el culto en lo que atañe a las varias ofertas, que corresponden a las diversas

categorías de pecado e impureza (Lev 4-7). El gran rito es el del día de la expiación, cuando el macho cabrío para el SEÑOR es inmolado como sacrificio por los pecados del pueblo y el macho cabrío para Azazel es enviado al desierto y lleva consigo las iniquidades de Israel (Lev 16). La ley que contempla esta ceremonia se encuentra exactamente en el centro de los cinco libros de Moisés y regula la principal actividad cultural instituida para hacer posible la presencia permanente del Señor en medio de su pueblo en la tienda del desierto (cf. Ex 40).

Es fundamental para la tradición sacerdotal que los ritos de expiación no vengan presentados como medios que obtienen la misericordia de Dios, en el sentido que una actividad humana pueda disponer de su voluntad de perdonar e incluso pueda obligarle al perdón. Estos ritos representan por el contrario la señal objetiva del perdón del Señor (sangre como prenda de vida: cf. Gén 9,4).

La misma reconciliación, sin embargo, es pura iniciativa de la benevolencia trascendente del Señor con respecto al pecador penitente, como explica el Levítico: “Puesto que aquél día se cumplirá el rito expiatorio por vosotros, a fin de purificaros; seréis purificados de todos vuestros pecados delante del SEÑOR” (Lev 16,30).

c. Características de la reconciliación

Sobre el trasfondo de esta enseñanza sacerdotal se deben entender muchas afirmaciones que se encuentran aquí y allí y miran la reconciliación de los seres humanos con Dios. Es exclusivamente el Señor quien perdona pecados (Sal 130,8). Su misericordia alcanza a todo Israel (Ez 32,14), incluso a la generación inicua del desierto (Ex 34,6-7), su ciudad Jerusalén (Is 54,5-8) y también las otras naciones (Job 4,10). El perdón es siempre inmerecido, pero proviene de la santidad de Dios, la cualidad que distingue al Señor de todos los seres terrestres (Gén 8,21; Os 11,9). El perdón de Dios causa la renovación creativa (Sal 51,12-14; Ez 36,26-37) y lleva consigo vida (Ez 18,21-23). Éste es siempre ofrecido a Israel (Is 65,1-12) y puede quedar en vano sólo por el rechazo del pueblo a volver al Señor (Jer 18,8; Am 4,6-13). Según el decálogo la paciencia de Dios con respecto a los pecadores es talmente admirable que alcanza hasta la tercera o cuarta generación, esperando que dejen los caminos de la maldad (Ex 20,5-6; Núm 14,18). En fin, su perdón pone término a todo castigo (Is 40,1-20; Job 3,10), que no tiene otra meta que hacer volver a Él a los pecadores: “¿Acaso encuentro yo placer en la muerte del malvado o no más bien en que desista de su conducta y viva?” (Ez 18,23; cf Is 4).

4.2. El perdón de Dios según el Nuevo Testamento

82. Los escritos del Nuevo Testamento afirman concordemente como verdad central que Dios ha realizado el perdón a través de la persona y la obra de Jesús. Expondremos este mensaje de un modo bastante explícito por el evangelio de Mateo y después, más brevemente, por algunos otros escritos del Nuevo Testamento.

a. Jesús, salvador de los pecados (Mateo)

El evangelista Mateo reitera en modo particular que la misión de Jesús consiste en la tarea de salvar a su pueblo de sus pecados (1,21), de llamar a los pecadores (9,13) y de obtener el perdón de los pecados (26,28).

José, que antes del nacimiento de Jesús, es informado por el ángel del Señor sobre la situación de María y su propio papel, recibe el encargo: “Tú lo llamarás Jesús: él en efecto salvará a su pueblo de sus pecados” (Mt 1,21). De un modo fundamental y programático, a través del mismo nombre del niño, viene expresada su principal misión. Al nombre ‘Jesús’ (en hebreo: ‘Jeshua’ o ‘Jehoshua’) se suele atribuir el significado ‘El Señor salva’. Aquí el don de la salvación se especifica como perdón de los pecados. En el Sal 130,8, el que lo reza, confiesa: “Él (Dios) redimirá Israel de todas sus culpas”. De ahora en adelante Dios obra y perdona los pecados mediante la persona de Jesús. La venida y la misión de Jesús queda centrada sobre el perdón y atestigua en modo irrefutable que Dios perdona. En los dos versículos que siguen, Mateo refiere el cumplimiento de la Escritura que dice: “Él será llamado Emmanuel, que significa ‘Dios con nosotros’” (1,22-23). Jesús libera de los pecados, quita lo que separa a los hombres de Dios y al mismo tiempo efectúa la renovada comunión con él.

En el encuentro con un paralítico, Jesús realiza explícitamente esta su tarea. No cura inmediatamente al enfermo, pero le dice, con condescendencia y ternura: “Valor, hijo, tus pecados te son perdonados” (Mt 9,2). Algunos escribas, allí presentes, son conscientes de la gravedad de lo sucedido y acusan a Jesús, internamente, de haber blasfemado, por haberse arrogado una prerrogativa divina. En confrontación con ellos Jesús insiste sobre su autoridad y presenta como confirmación la misma curación: “Para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene el poder sobre la tierra de perdonar los pecados...” (Mt 9,6). Con este encuentro van ligados la llamada al publicano Mateo (9,9) y el banquete de Jesús y de sus discípulos con muchos publicanos y pecadores. Contra la protesta de los fariseos Jesús se presenta como médico y como expresión de la misericordia querida por Dios, y define así la misión que Dios le ha confiado: “No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores” (Mt 9,13). Aquí también el fin del perdón, como Jesús lo expresa en la palabra familiar dirigida al pecador enfermo, en el llamamiento al seguimiento y en el banquete común, es la comunión.

Durante la última cena, finalmente, dando el cáliz a los discípulos, Jesús dice: “Bebed todos, porque esto es mi sangre de la alianza que es derramado por muchos para el perdón de los pecados” (Mt 26,28). Así revela de qué modo obtiene él la salvación de su pueblo de sus pecados. Derramando su sangre, es decir inmolando la propia vida, sanciona la nueva y definitiva alianza y consigue el perdón de los pecados (Heb 9,14). Las acciones que Jesús pide a sus discípulos, es decir comer su cuerpo y beber su sangre, son prendas de su unión con él y a través de él con Dios – unión que llega a ser perfecta e imperecedera con el banquete en el reino del Padre (Mt 26,29).

b. La misión redentora de Jesús en los otros escritos de Nuevo Testamento

83. Aludamos brevemente al evangelio de Juan, a la carta a los Romanos, a la carta a los Hebreos y al Apocalipsis. Puede asombrar el hecho que casi

siempre al comienzo de estos escritos se pone de relieve la misión de Jesús que mira al perdón de los pecados.

En la primera aparición de Jesús Juan Bautista lo presenta así: “He aquí el cordero de Dios, aquél que quita el pecado del mundo” (Jn 1,29). El mundo, la humanidad entera está impregnada por el pecado; Dios ha mandado a Jesús para que libre al mundo del pecado. El motivo que ha causado el envío del Hijo por parte del Padre es su amor hacia el mundo pecador. “En efecto, tanto ha amado Dios al mundo como para darle su Hijo, el único, para que cualquiera que cree en él no muera, sino que tenga la vida eterna. Dios no ha mandado el Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvado por medio de él” (Jn 3.16-17). También al inicio de su primera carta Juan constata: “La sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado” (1 Jn 1,7) y continúa: “Si confesamos nuestros pecados él, que es fiel y justo, nos perdonará los pecados y nos purificará de toda iniquidad. Si decimos no tener pecado, hacemos de él un mentiroso y su palabra no está en nosotros” (1 Jn 1,9-10).

Pablo se ocupa especialmente en la carta a los Romanos del perdón concedido por Dios y realizado por Jesús: “En efecto, todos han pecado y están privados de la gloria de Dios, justificados gratuitamente por su gracia por medio de la redención que está en Cristo Jesús. Dios lo ha preestablecido como instrumento de expiación por medio de la fe, en su sangre...” (Rom 3,23-25). Para todos la fe en Jesús constituye el acceso al perdón de sus pecados (cf. Rom 3,26) y a la reconciliación con Dios (cf. Rom 5,11). También según Pablo el amor de Dios por los pecadores es el motivo del don de su Hijo: “Dios nos muestra su amor hacia nosotros porque mientras éramos todavía pecadores, Cristo ha muerto por nosotros” (Rom 5,8).

El comienzo de la carta a los Hebreos describe la posición del Hijo a través del cual Dios ha hablado últimamente (Heb 1,1-4) y menciona la acción decisiva de su misión: él ha realizado “la purificación de los pecados” (Heb 1,3). De este modo queda destacado desde el principio lo que constituye el tema principal de la carta.

En la parte inicial del Apocalipsis Jesucristo es aclamado como “aquél que nos ama y nos ha librado de nuestros pecados con su sangre, que ha hecho de nosotros un reino, sacerdotes para su Dios y Padre” (Ap 1,5). Esto se repite en la gran, solemne, festiva y universal celebración dedicada al Cordero, y se expresa en el canto nuevo: “Tú eres digno de tomar el libro y de abrir los sellos, porque has sido inmolado y has rescatado para Dios, con tu sangre, hombres de toda tribu, lengua, pueblo y nación y has hecho de ellos, para nuestro Dios, un reino y sacerdotes que reinarán sobre la tierra” (Ap 5,9-10). La singular fiesta y alegría está causada por el hecho que el sacrificio de Jesús-Cordero y el acto redentor y salvador por antonomasia que reconcilia la humanidad perdida con Dios, la conduce de la muerte a la vida y la lleva de las tinieblas de la desesperación a un futuro feliz y luminoso en la unión con Jesús y con Dios.

Recordemos, finalmente, la experiencia de los dos principales apóstoles, Pedro y Pablo. Ambos han experimentado un serio fallo: Pedro negando tres veces el conocer a Jesús y el ser su discípulo (Mt 26,69-75 par.), Pablo como

perseguidor de los primeros creyentes en Jesús (1 Cor 15,9; Gál 1,13; Flp 3,5-6); ambos eran profundamente conscientes de su culpa. A Pedro (1 Cor 15,5; Lc 24,34; Jn 21,15-19) y a Pablo (1 Cor 9,1; 15,8), se les ha manifestado Cristo resucitado. Los dos son pecadores a quienes se ha conferido la gracia. Los dos han experimentado el significado decisivo y vital del perdón para el pecador. Su sucesivo anuncio del perdón de Dios mediante el Señor Jesús, crucificado y resucitado, no es una teoría o palabra gratuita, sino que es el testimonio de la propia experiencia. Conociendo el peligro de la perdición han recibido la reconciliación y han llegado a ser los principales testigos el perdón divino en la persona de Jesús.

e. La mediación eclesial para la comunicación del perdón divino

84. En el cuadro más amplio del poder confiado a Pedro (Mt 16,9) y a los otros discípulos responsables de la Iglesia (Mt 18,18), se inserta la misión de “perdonar los pecados”; ésta queda presentada en el contexto de la efusión del Espíritu Santo simbolizada por un gesto impresionante del Señor resucitado que echó su aliento sobre sus discípulos (Jn 20,22-23). Allí, en el centro del acontecimiento pascual, nace lo que Pablo llama “el ministerio de la reconciliación” y que él comenta: “En efecto, ha sido Dios el que ha reconciliado consigo el mundo en Cristo, no imputando a los hombres sus culpas y confiando a nosotros la palabra de la reconciliación” (2 Cor 5,18-19). Tres sacramentos están explícitamente al servicio de la remisión de los pecados: el bautismo (Hch 2,38; 22,16; Rom 6, 1-11; Col 2,12-14); el ministerio del perdón (Jn 20,23) y, para los enfermos, la unción confiada a los “presbíteros” (Sant 5,13-19).

5. La meta escatológica, horizonte inspirativo del comportamiento moral

85. La meta escatológica se presenta, en el Nuevo Testamento, como el último grado de unión con Dios que el hombre ha sido llamado a alcanzar. Constituye, por parte de Dios, un don que implica su trascendencia y que se realiza por medio de Cristo. Requiere en el hombre que es su objeto la disponibilidad a aceptarlo y a organizar todo su obrar moral en la actual vida terrena dentro del horizonte de la futura plenitud de vida en la unión perfecta con Dios.

Encontramos huellas un poco por todas partes en el ámbito del Nuevo Testamento. Pero la unión escatológica con Dios como también su acogida por parte del hombre resaltan sobre todo en Pablo y en el Apocalipsis.

5.1. El reino realizado y Dios todo en todos: el mensaje de Pablo

86. Pablo, tal como aparece al tener en cuenta sincrónicamente todas las cartas que se le atribuyen, ve la última meta del hombre como el desenlace de un dinamismo de vida que, iniciado con la primera acogida del Evangelio y con el bautismo, se concluye con el ser con Cristo.

a. El don de la vida eterna

Desde su primera implantación, la vida eterna donada es puesta por Pablo en relación con Cristo: “el don de Dios es la vida eterna en Jesucristo nuestro Señor” (Rom 6,23). La relación con Cristo viene determinada como un

enganche – de dependencia y de participación – con la resurrección: “...como Cristo ha resucitado de entre los muertos por medio de la gloria del Padre, así también nosotros caminaremos en una novedad de vida (Rom 6,4).

La participación en la vida resucitada se realiza ya ahora: el cristiano prosigue, constantemente en crecimiento, en el desarrollo de su existencia actual y alcanza la plenitud en la fase escatológica.

A propósito de esta vida que anima al cristiano hay otro aspecto a subrayar: la dependencia del Espíritu. El Espíritu implanta en el cristiano la nueva vida de Cristo, la hace desarrollar, la lleva a su plenitud. ¿Cómo podemos configurar esta plenitud? Pablo nos ofrece a este propósito varios apuntes significativos.

Habla, por ejemplo, de una vida en la incorruptibilidad, en la gloria, en el poder, de un cuerpo espiritual en lugar de nuestra situación pre-escatológica presente (1 Cor 15,42-44). Subraya que, resucitados, llevaremos “la imagen del Adán celeste” (1 Cor 15,49).

Otro texto de Pablo que nos traslada del presente al futuro escatológico es la conclusión del “camino del amor” (1 Cor 12,31b-14,1a) que encontramos en 1 Cor 13,8-13. El amor con que amamos ahora “no pasa jamás” (1 Cor 1,8). A nivel escatológico cesarán la fe y la esperanza, pero el amor, debidamente engrandecido, permanecerá y dará el tono a toda la vida escatológica.

Pero existe – a propósito de la vida divina como participación en la resurrección de Cristo – un pasaje particularmente sintético y significativo: se trata de 1 Cor 15,20-28. Después de haber ilustrado en los versículos precedentes la confluencia irrenunciable entre la resurrección de Cristo y la de los cristianos, sobre cuya base existe una única gran resurrección, la de Cristo que se extiende y ramifica en forma de vida y vitalidad en los cristianos individuales, Pablo se apresura ahora a precisarnos algunos detalles. Ante todo hay, en la coparticipación de la resurrección, un orden en la realización: en primer lugar, Cristo, quien, ya resucitado, constituye como la primicia de una cosecha que está todavía madurando. Pero, infaliblemente, después de Cristo vendrán “aquellos que le pertenecen” (1 Cor 15,23).

La participación plena en la resurrección por parte de los cristianos tendrá lugar “en su parusía” (1 Cor 15,23), en el momento del retorno definitivo. Pablo, mirándolo desde su presente, indica –usando un estilo apocalíptico – lo que sucederá en el espacio de tiempo intermedio. Habrá una acción propia de Cristo dirigida a establecer su reino en la historia. Ello supondrá, por una parte la superación de todos los elementos anti-reino, heterogéneos y hostiles, que se habrán concretado en la historia, hasta el “último enemigo... la muerte” (1 Cor 15,26). Después de esto, Cristo resucitado presentará “a Dios y Padre” (1 Cor 15,24) el reino realizado, constituido, juntos, por él y por todos los hombres que participarán plenamente en su resurrección. Se alcanzará entonces el punto de llegada de toda la historia de la salvación. Dios “todo en todos” los hombres (1 Cor 15,28), perfectamente homogéneo con ellos, como está, ya desde ahora, enteramente presente y homogéneo con Cristo resucitado.

b. Las consecuencias morales

87. Esta meta altísima tiene sus consecuencias morales, que se reflejan sobre el obrar cristiano.

Mirándola el cristiano deberá, ante todo, tomar nota de ser, ya desde ahora, portador de aquella vida que luego tendrá ese florecimiento. Cristo, mediante la nueva vida que él comunica, ya desde ahora está resucitando en él.

El Espíritu que posee la da y la organiza. Constituye “la prenda de nuestra herencia” (Ef 1,14), la que tendremos una vez alcanzada la meta. Todo aumento de vida, todo crecimiento de amor constituyen un paso en esta dirección.

El cristiano, en consecuencia deberá mirar a su futuro último como a un punto de referencia inspirador. Hay, entre su presente y su última meta, una continuidad de vida en crecimiento.

La vida de Cristo en desarrollo llevará consigo en el cristiano elecciones precisas y Pablo no se cansa de repetirlo: “pensad en vosotros mismos como muertos para el pecado, pero vivientes para Dios en Jesucristo” (Rom 6,11). Y el desarrollo tiende todo al reino futuro que Cristo entregará al Padre y del que Cristo mismo formará parte. Pero la participación en el reino futuro, lejos de darse por descontada, tiene desde ahora sus exigencias. Después de haber enumerado las “obras de la carne” (Gál 5,19-21), Pablo añade: “Respecto a todo esto os prevengo, como ya os dije, que quienes hacen estas cosas no poseerán el reino de Dios” (Gál 5,21). Se sigue que, mirando a su futuro escatológico, el cristiano crecerá cada día en la vida y en el amor, pero deberá, al mismo tiempo, protegerse de todos los elementos anti-reino que le pueden acechar en el camino.

5.2. El punto de llegada del Apocalipsis; la reciprocidad con Cristo y con Dios

88. En el Apocalipsis la enseñanza sobre la plenitud escatológica, particularmente acentuada, queda presentada de modo original. Lo que en Pablo es el reino realizado y “Dios todo en todos”, queda descrito en términos antropológicos: una ciudad que llega a ser la esposa. Y la ciudad es la nueva Jerusalén. Dos son las etapas de este su devenir.

a. Novia y esposa – la Jerusalén nueva

En la primera etapa la ciudad, todavía prometida, atraviesa el dintel de la nupcialidad (Ap 21,1-8). En un contexto totalmente renovado por los valores de Cristo –“un cielo nuevo y una tierra nueva” - Jerusalén “desciende del cielo, de Dios, preparada como una novia adornada para su hombre” (Ap 21,1-2).

La preparación de la novia, ya ultimada, ha supuesto un crecimiento gradual de su “primer amor” (Ap 2,4), crecimiento que la novia ha realizado, sea acogiendo los imperativos de Cristo que la califican siempre más como reino (Ap 2,2-3), sea dejando las “huellas de justicia” (Ap 19,8) que ha sabido realizar en la historia.

Cruzado el umbral de la nupcialidad, la novia se transforma en la “mujer”. Es la segunda etapa. El autor del Apocalipsis expresa e inculca, con los mejores recursos de su simbolismo, la situación nueva que así se determina (Ap 21,9-

22,5). Por una parte la novia convertida en esposa es vista, reconocida y hecha reconocer como capaz de un amor igualitario con respecto a Cristo. Preparada en contacto con la trascendencia de Dios en el cielo del cual desciende, llevando además el toque de Dios que es amor, la Jerusalén nueva aparece toda ella referida a Cristo, transida como está de su novedad. Por otra parte, Cristo mismo está como comprometido a dar a su esposa cuanto de bueno posee él: la inunda de luz y le comunica su “brillo que corresponde a una piedra preciosísima como una piedra de jaspe que refleja la luz” (Ap 21,11), la gloria de Dios. Hace de ella una ciudad abierta a todos los pueblos, con “doce ángeles y los nombres de las doce tribus de Israel” sobre las doce puertas, mientras sus fundamentos son “los doce apóstoles del cordero”(Ap 21,14). Le da estabilidad, la construye toda según la dimensión de su amor (cf. Ap 21,16 y Ef 3,18-19). Sobre todo la pone en contacto directo con Dios (Ap 21,18), un contacto vivo y palpitante, simbolizado por la abundancia de las piedras preciosas (Ap 21,19). La inunda con “un río de agua de la vida, brillante como el cristal, proveniente del trono de Dios y del cordero” (22,1). Tanto Cristo cordero como su esposa no podrían darse un don recíproco mayor.

b. El reino de Dios actuado

89. Pero hay otro aspecto. Con la nueva Jerusalén “esposa del Cordero” (Ap 21,9) se realiza plenamente “el reino de Dios y de su Cristo” (Ap 11,15). La confluencia entre nupcialidad y reino entusiasma al autor del Apocalipsis, que lo expresa en una de las proclamaciones doxológicas más solemnes del libro (19,6-8).

“Aleluya, porque reinó el Señor, nuestro Dios

¡El omnipotente!

Alegrémonos y exultemos y demosle gloria

Porque llegaron las bodas del cordero

Y su esposa se preparó

¡Y le fue dado revestirse de un lino

Luminoso y puro!”

El reino emparejado a las bodas escatológicas de Cristo-cordero es un reino ya realizado – no más en devenir – y es poseído en un cara a cara inefable con Dios: “Y verán su rostro y su nombre estará escrito sobre sus frentes... el Señor Dios hará resplandecer su luz sobre ellos y reinarán por los siglos de los siglos” (Ap 22,4-5). Esto lleva consigo la plena realización de la reciprocidad de la alianza que pasa entera a través de Cristo y se actualiza alcanzando el nivel de la paridad nupcial. En este contexto, Cristo da a su esposa una experiencia directa de Dios vivida en la plena reciprocidad. En la nueva Jerusalén no hay necesidad de un templo que la facilite: “su templo es el Señor Dios omnipotente y el cordero” (Ap 21,22).

b. La cooperación responsable

90. El autor del Apocalipsis, como hemos visto, insiste sobre la cooperación responsable del cristiano para que éste pueda recibir el don escatológico. Nada menos que ocho veces ha puesto en relación la victoria, que el cristiano debe conseguir colaborando junto a Cristo, con el premio que Cristo mismo le dará “al final” (Ap 2, 26; cf. Ap. 2, 7.11.17.28; 3,5.12.21). En nombre del Espíritu son proclamados bienaventurados aquéllos que mueren en el Señor porque “sus obras les seguirán tras ellos” (Ap 14,13). Y todavía, antes de mostrarnos la nueva Jerusalén, subraya, con una puesta en escena impresionante, la valoración judicial que tendrá lugar para todos los hombres “según sus obras” (Ap 20,13).

Para tener parte en la Jerusalén celeste, se requiere vencer –“el vencedor tendrá estas cosas en herencia”–, superando las dificultades personales y sobre todo cooperando a la victoria que Cristo resucitado está consiguiendo en la historia sobre el sistema anti-reino y anti-alianza.

Siempre en relación explícita con la entrada en la nueva Jerusalén, quedan subrayados, en el diálogo litúrgico conclusivo, (Ap 22,6-22), por una parte la exigencia para el cristiano de una purificación continua: “Felices aquéllos que lavan sus propios vestidos” (Ap 22,14); por otra parte la pena de la exclusión infligida al malvado (Ap 22,15).

5.3. Conclusión

91. Las dos concepciones –la de Pablo y la del Apocalipsis– acaban coincidiendo al presentar ambas al cristiano una perspectiva bipolar. Por una parte trasladan con insistencia la mirada del cristiano del presente al futuro, a la plenitud de vida que le espera. Por otra parte reclaman incesantemente la atención hacia el presente y al compromiso constante requerido para que se realice, en el futuro, aquella plenitud de vida.

SEGUNDA PARTE

ALGUNOS CRITERIOS BÍBLICOS PARA LA REFLEXIÓN MORAL

INTRODUCCIÓN

92. La primera parte de este documento se proponía individualizar los principales ejes antropológicos y teológicos que en la Escritura fundan la reflexión moral y mostrar las principales consecuencias morales que se derivan.

La segunda parte procede de una problemática actual. El hombre de hoy, considerado tanto individual como colectivamente, queda confrontado cada día con problemas morales delicados que el desarrollo de las ciencias humanas, por una parte, y la mundialización de las comunicaciones, por otra, vuelven a colocar constantemente sobre el tapete, hasta el punto que también creyentes convencidos tienen la impresión que algunas certezas de otro tiempo están siendo anuladas. Piénsese sólo en los diversos modos de abordar

la ética de la violencia, del terrorismo, de la guerra, de la inmigración, de la distribución de las riquezas, del respeto a los recursos naturales, de la vida, del trabajo, de la sexualidad, de la investigación en el campo genético, de la familia o de la vida comunitaria. Frente a esta compleja problemática, en los últimos decenios, en teología moral ha podido darse la tentación de marginar, en todo o en parte, a la Escritura. ¿Qué hacer cuando la Biblia no da respuestas completas? ¿Y cómo integrar los datos bíblicos, cuando para elaborar un discurso moral sobre tales cuestiones es necesario recurrir a las luces de la reflexión teológica, de la razón o de la ciencia? Éste será ahora nuestro proyecto.

Un proyecto delicado, por el hecho de que el canon de las Escrituras se presenta como un conjunto complejo de textos inspirados: una colección de libros provenientes de autores y épocas muy diversificadas, que expresan múltiples insistencias teológicas, que hacen frente o exponen las cuestiones morales de modos muy diferentes, a veces en marcos de textos legislativos o de discursos con prescripciones, a veces en el encuadre de narraciones que tienen por objeto la revelación del misterio de la salvación o presentan ejemplos concretos de vida moral, tanto positivos como negativos. En el curso del tiempo además se asiste a una diversa evolución y afinamiento de la sensibilidad y de las motivaciones morales.

Todo esto muestra la necesidad de definir criterios metodológicos que permitan hacer referencia a la Sagrada Escritura en materia moral, teniendo en cuenta al mismo tiempo de los contenidos teológicos, de la complejidad de su composición literaria y finalmente de su dimensión canónica. A este propósito se tendrá en cuenta de modo muy particular la relectura que el Nuevo Testamento ha hecho del Antiguo, aplicando lo más rigurosamente posible las categorías de continuidad, discontinuidad y progresión que señalan la relación entre los dos Testamentos.

93. En la exposición, para aclarar en cuanto se pueda, a partir de la Escritura, las opciones morales difíciles, distinguiremos dos criterios morales fundamentales (conformidad con la visión bíblica del ser humano y conformidad con el ejemplo de Jesús) y seis otros criterios más específicos (convergencia, contraposición, progresión, dimensión comunitaria, finalidad, discernimiento). En cada uno de los casos enunciaremos el criterio y mostramos, sobre la base de los textos o temas, cómo el criterio se funda sobre uno u otro Testamento y sugiere orientaciones para hoy.

Los dos criterios fundamentales desarrollan un doble papel esencial. Ante todo, sirven como puente entre la primera parte (ejes fundamentales) y la segunda (pistas metodológicas) y por tanto aseguran la coherencia global de la argumentación. Luego, introducen y engloban de alguna manera los seis criterios específicos. En efecto, del conjunto de la Escritura se pueden deducir seis líneas de fuerza para llegar a tomas sólidas de posición moral, que se apoyan sobre la revelación bíblica: 1. una apertura a las diversas culturas y por tanto un cierto universalismo ético (convergencia); 2. una firme toma de postura contra los valores incompatibles (contraposición); 3. un proceso de afinamiento de la conciencia moral que se encuentra en el interior de cada uno de los dos Testamentos y sobre todo del uno al otro (progresión); 4. una rectificación de la tendencia, en buen número de las culturas actuales, a

relegar las decisiones morales a la sola esfera subjetiva, individual (dimensión comunitaria): 5. una apertura a un porvenir absoluto del mundo y de la historia, susceptible de señalar en profundidad el objetivo y la motivación del obrar moral (finalidad); 6. y finalmente una determinación atenta, según los casos, del valor relativo o absoluto de los principios y preceptos morales de la Escritura (discernimiento).

El lector habrá entendido ciertamente que no puede esperarse que se afronten y traten todas las cuestiones morales problemáticas. Hemos escogido un cierto número de puntos que, sin ser exhaustivos, ejemplifican el modo o los modos más fecundos para aclarar una reflexión moral fundándose sobre la Escritura. Se trata en suma de mostrar cuáles son los puntos que la revelación bíblica ofrece para ayudarnos, hoy, en el proceso delicado de un justo discernimiento moral.

1. Criterios fundamentales

94. Para ilustrar los dos criterios generales nos serviremos de los dos textos base resaltados al comienzo de nuestro documento, el decálogo y las bienaventuranzas, en razón precisamente de su carácter de fundamento, tanto a nivel literario como a nivel teológico.

1.1. Primer criterio fundamental: Conformidad con la visión bíblica del ser humano

95. Por el hecho que buena parte de los contenidos éticos de la Escritura puede ser encontrada en otras culturas y que los creyentes no tienen el monopolio de las buenas acciones, se ha afirmado que la moral bíblica no es verdaderamente original y que las principales luces útiles en este campo hay que buscarlas en la vertiente de la razón.

1.1.1. Explicación

El razonamiento no se sostiene. A decir verdad, según el cardenal José Ratzinger “la originalidad de la Sagrada Escritura en el ámbito moral no consiste en la exclusividad de los contenidos propuestos, sino en la purificación, en el discernimiento y en la maduración de cuanto la cultura circunstante proponía.” Su aportación específica es doble: 1. “El discernimiento crítico de lo que es verdaderamente humano, porque nos asimila a Dios, y su purificación de cuanto es deshumanizante”; 2. “su inserción en un nuevo contexto de sentido, el de la Alianza”. En otras palabras, su novedad “consiste en el asimilar la contribución humana, pero transfigurándolo a la luz divina de la Revelación, que culmina en Cristo, ofreciéndonos así el camino auténtico de la vida. Originalidad, por tanto, y también pertenencia a nuestro tiempo, donde la complejidad de los problemas y el vacilar de algunas certidumbres requieren una nueva profundización en las fuentes de la fe. “Sin Dios, en efecto, no puede construirse ninguna ética. Incluso el Decálogo, que es sin duda el eje moral de la Sagrada Escritura, y que es tan importante en el debate intercultural, no hay que entenderlo sobre todo como ley, sino más bien como don: es Evangelio, y se puede comprender plenamente en la perspectiva que culmina en Cristo; no es por lo tanto una realidad de preceptos definidos en sí mismos, sino una dinámica abierta a una

profundización siempre más grande” (La renovación de la teología moral: perspectiva del Vaticano II y de *Veritatis splendor*, en: Caminar en la luz: Perspectiva de la teología moral a partir de *Veritatis splendor* (ed. L. Melina y J. Noriega), Roma, PUL, 2004, 39-40 y 44-45).

Efectivamente, la Biblia ofrece un horizonte precioso para aclarar todas las cuestiones morales, incluso aquéllas que no tienen una respuesta directa y completa. Más en particular, cuando se trata de dar un juicio moral, hay que poner ante todo dos preguntas. Una determinada postura moral: 1. ¿Es conforme a la teología de la creación, es decir a la visión del ser humano en toda su dignidad, en cuanto “imagen de Dios” (Gén 1,26) en Cristo, que es él mismo, en un sentido infinitamente más fuerte, “imagen del Dios invisible” (Col 1,15)? 2. ¿Es conforme a la teología de la alianza, es decir a la visión del ser humano llamado, tanto colectiva como individualmente, a una comunión íntima con Dios y a una colaboración eficaz en la construcción de una humanidad nueva, que encuentra su plenitud en Cristo.

1.1.2 Datos bíblicos

96. ¿Cómo aplicar, más concretamente, este criterio general? El decálogo, una especie de fundamento de la primera Ley, nos servirá de muestra. Ya en la primera parte habíamos propuesto el esbozo de una lectura “axiológica” de este texto fundador (esto es en términos de valores positivos). Ahora recogeremos dos ejemplos para mostrar en qué sentido la Ley del Sinaí abre un horizonte moral potencialmente rico, capaz de mantener una reflexión adaptada a la plenitud de una problemática moral contemporánea. Los dos valores escogidos son la vida y la pareja.

a. La vida

“No matarás” (Ex 20,13; Dt 5,17). A partir de su formulación negativa, la prohibición lleva consigo un no obrar: no ocasionar un grave atentado a la vida (aquí, en el contexto, la vida humana). Jesús ampliará y afinará el campo de la abstención: no herir al “propio hermano” con la cólera o palabras injuriosas (Mt 5,21-22). ¡Se puede, por tanto, en cierto sentido matar cuanto hay más precioso en el hombre sin fusil, bombas, ni arsénico!. La lengua puede llegar a ser un arma mortal (Sant 3,8-10). Y también el odio (1 Jn 3,15).

b. La pareja

97. “No cometerás adulterio” (Ex 20,14; Dt 5,18). El mandamiento original atendía principalmente a un objetivo social: asegurar la estabilidad del clan y de la familia. Objetivo que - ¿es necesario precisarlo? – no ha perdido nada de su actualidad y urgencia. También en este caso Jesús amplía el alcance de la prohibición, hasta excluir todo deseo, incluso ineficaz, de infidelidad conyugal, y a hacer casi inoperante el ordenamiento mosaico relativo al divorcio (Mt 5,27-32).

1.1.2. Orientaciones para el día de hoy

a. La vida

98. La transposición del precepto en un registro axiológico lo abre a perspectivas más amplias.

1) Ante todo – eso se ve ya en el discurso de Jesús – ello obliga a afinar el concepto mismo de “respeto a la vida”. El valor en cuestión no mira sólo el cuerpo, sino que se aplica también, en su apertura programática, a todo lo que toca la dignidad humana, la integración social y el crecimiento espiritual.

2) Pero también si se refiere al plano biológico, ello previene al hombre de toda tentación de arrogarse un poder sobre la vida, tanto la propia como la de los otros. Por esto la Iglesia comprende el “no matarás” de la Escritura como el llamamiento absoluto a no ocasionar voluntariamente la muerte de un ser humano, quienquiera que sea, embrión o feto, persona disminuida, enfermo en fase terminal, individuo considerado social o económicamente menos rentable. En la misma línea se explican las serias reservas que ello opone a las manipulaciones genéticas.

3) Con el curso de la historia y el desarrollo de la civilización, la Iglesia ha afinado también las propias posiciones morales con respecto a la pena de muerte y a la guerra en nombre de un culto a la vida humana que ella alimenta sin cesar meditando la Escritura y que toma siempre más color de un absoluto. Lo que está debajo de estas posiciones aparentemente radicales es siempre la misma noción antropológica de base: la dignidad fundamental del hombre creado a imagen de Dios.

4) Frente a la problemática global de la ecología del planeta el horizonte moral abierto al valor “respeto a la vida” podría fácilmente sobrepasar los intereses de la sola humanidad para fundamentar una reflexión renovada sobre el equilibrio de las especies animales y vegetales, con todos los matices deseados. El relato bíblico de los orígenes podría ofrecernos la invitación. Si la pareja prototipo, antes del pecado, ve que se le confían cuatro consignas: ser fecundos, multiplicarse, llenar la tierra, someterla, mientras que Dios le asigna un régimen vegetariano (Gén 1,28-29), por su parte Noé, nuevo Adán, que asegura la repoblación de la tierra después del diluvio, no recibe más que las primeros tres consignas, lo que tiende a relativizar su poder, y si Dios le autoriza un régimen de carne y pesca, le impone sin embargo abstenerse de la sangre, símbolo de la vida (Gén 9,1-4). Esta ética de respeto a la vida se apoya de hecho sobre un doble tema de teología bíblica: la “bondad” fundamental de toda la creación (Gén 1,4.10.12.18.21.25.31) y la ampliación de la noción de alianza de manera que incluya a todos los vivientes (Gén 9,12-16).

En el pensamiento bíblico ¿qué es lo que explica, en el fondo, semejante respeto por la vida? Ni más ni menos que su origen divino. El don de la vida a la humanidad queda descrito simbólicamente como un gesto de “soplar” por parte de Dios (Gén 2,7). Más todavía, este “soplo interminable está en todas las cosas”, ello “llena el cosmos” (12,1; 1,7).

b. La pareja

99. Ciertamente la expresión del deber en negativo (evitar, abstenerse, no hacer) no agota el campo ético relativo a la pareja. El horizonte moral abierto por el mandamiento se expresará, entre otras cosas, en términos de

responsabilidad personal, mutua, solidaria: por ejemplo corresponde a cada uno de los cónyuges tomarse en serio el deber de renovar constantemente el propio compromiso inicial; y a ambos el tener en cuenta la psicología del otro, su ritmo, sus gustos, su camino espiritual (1 Pe 3,1-27), el cultivar el respeto, el practicar el uno hacia el otro el amor-sumisión (Ef 5,21-22.28.33), el resolver los conflictos o las divergencias de puntos de vista, el desarrollar relaciones armoniosas; y a la pareja en cuanto tal tomar compromisos responsables en materia de natalidad, de contribución social y también de irradiación espiritual. De hecho la celebración ritual del matrimonio cristiano implica esencialmente un proyecto dinámico, nunca cumplido de una vez por todas: llegar a ser siempre más pareja sacramental, que testifica y simboliza, en el corazón de un mundo de relaciones a menudo efímeras o superficiales la estabilidad, la irreversibilidad y la fecundidad del compromiso de amor de Dios hacia la humanidad, de Cristo hacia la Iglesia.

Se entiende que la Iglesia, en su compromiso de fidelidad sin fisuras a la Palabra, haya siempre exaltado la grandeza de la pareja hombre-mujer, tanto en su dignidad fundamental de “imagen de Dios” (creación) como en su lazo de mutuo compromiso ante Dios y con él (alianza). En su reclamo constante e irreducible de la importancia y de la santidad del matrimonio, la Iglesia actúa no sólo con la denuncia de los desarreglos morales sino también con la defensa incansable y empeñada de una plenitud de sentido de la realidad matrimonial, según el proyecto de Dios.

1.2. Segundo criterio fundamental: Conformidad con el ejemplo de Jesús

1.2.1 Explicación del criterio

100. El otro criterio fundamental nos concentra todavía más, por decirlo así, en el corazón de la moral propiamente cristiana: la imitación de Jesús, modelo inigualable de perfecta conformidad entre la palabra y lo vivido y de conformidad con la voluntad de Dios. No es preciso que reiteremos o reasumamos cuanto se ha dicho en la primera parte sobre la imitación y el seguimiento de Cristo, temas importantísimos para nuestro punto de vista. Siendo así que Jesús es para los creyentes el modelo por excelencia del obrar perfecto, el problema que se pone concretamente, en materia de discernimiento moral, es el siguiente: ¿hay que considerar el comportamiento de Jesús como una norma, un ideal más o menos inaccesible, una fuente de inspiración o un simple punto de referencia?

1.2.2. Datos bíblicos

101. También aquí nos apoyamos sobre un texto base, que orienta y anticipa la proclamación de la nueva Ley en el primer evangelio.

a. Las bienaventuranzas (Mt 5,1-12)

Desde el principio las bienaventuranzas sitúan la moralidad en un horizonte radical. De modo paradójico afirman la dignidad fundamental del ser humano bajo los rasgos de las personas más desfavorecidas, que Dios defiende de modo preferencial: los pobres, los afligidos, los mansos, los hambrientos, los perseguidos; esos son “hijos de Dios” (v. 9), herederos y ciudadanos “del reino

de los cielos” (vv. 3.10). Ahora Jesús representa en toda su radicalidad, el tipo del “pobre” (Mt 8,19; cf. 2 Cor 8,9; Flp 2,6-8), del “manso y humilde” (Mt 11,29) y del “perseguido por la justicia”.

b. La continuación del discurso (Mt 5,17—7,29)

Evidentemente no se pueden leer las bienaventuranzas haciendo abstracción del largo discurso al que introducen. Ello presenta una perspectiva de fondo sobre la vida moral y constituye una especie de paralelo al decálogo, a pesar de la diferencia de forma e intención. En la composición del primer evangelio se trata del primer, más largo y programático discurso de Jesús que nos sumerge inmediatamente en el corazón de lo que significa ser un fiel hijo de Dios en el mundo. La idea de una “justicia que supera (verbo *perisseuein pleion*) constituye en algún modo la tela de fondo (Mt 5,20; cf. también 5,6.10; 6,1.33; 23,23).

Jesús no es sólo quien revela esta justicia superior sino también su modelo. El principio básico queda enunciado en 5,17-20. En la afirmación inicial se ve un programa para todo el evangelio: “No creáis que he venido a abolir la Ley o los Profetas; no he venido a abolir sino a darles pleno cumplimiento”. La persona, el obrar y la enseñanza de Jesús representan la plena revelación de lo que Dios ha querido a través de la Ley y de los Profetas, y anuncian la presencia inminente del Reino de Dios. Desde un cierto punto de vista, el largo discurso culmina en la afirmación “Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial” (5,48). Así la idea del hombre creado a “imagen y semejanza de Dios” se encuentra restablecida y traspuesta a un registro específicamente moral. Dios mismo es el modelo de todo obrar (*teleios*, “perfecto”, en el sentido de “completo”, “cumplido”. De aquí la exhortación “Buscad ante todo su reino y su justicia” (6,33) y proponeos hacer “la voluntad de mi Padre que está en los cielos” (7,21). De esta perfección moral Cristo es el modelo perfecto (cf. Mt 19,16-22).

1.2.3. Orientaciones para hoy

102. ¿Hasta qué punto es normativa la radicalidad que Jesús encarna con su vida y con su muerte?

1. Ciertamente no puede tomarse pretexto de las bienaventuranzas para idealizar la miseria humana bajo cualquier forma, y todavía menos para alentar, ante las persecuciones, una especie de resignación pasiva que encontrase su única solución en la espera del más allá. Por una parte, es verdad, la Iglesia, siguiendo a Jesús, lleva a los que sufren una palabra de aliento y de estímulo: si se reconstruye el sustrato semítico del término “bienaventurado”, se encuentra la idea de “caminar derecho” (raíz *sr* hebraico), lo que sugiere que los pobres y perseguidos están ya en camino en y hacia el Reino. Por otra parte, en el mismo texto de las bienaventuranzas, esto no está separado de las exigencias morales, en términos de virtud a practicar: se recoge así la idea de “búsqueda de la pobreza”, con aquel sentido religioso y moral que el profeta Sofonías ya daba a la expresión (Sof 2,3).

2. La exhortación a practicar una justicia que supere la de los escribas y de los fariseos (cf. Mt 5,20) implica que ya, en régimen cristiano, toda norma moral

se sitúa en el marco dinámico de una relación filial. En el discurso, Jesús insiste mucho sobre esta relación y habla nada menos que dieciséis veces de Dios llamándolo “Padre” desde el punto de vista de los otros, y sólo al final lo llama por primera vez “mi Padre en los cielos” (Mt 7,21). Por ejemplo, él recoge las tres expresiones tradicionales de la piedad hebrea: limosna, oración y ayuno (6,1-18); en todo caso, la actitud del discípulo debe brotar de un lazo interior con Dios y evitar todo cálculo, toda búsqueda de provecho y de alabanza humana. La continuación del discurso enfoca la atención hacia el lazo de amor y de confianza entre Dios y el discípulo. De ahí deriva la responsabilidad que incumbe al discípulo de vivir el evangelio. Cuando esto no sucede, se crea un obstáculo a la realidad fundamental de la vida tal como es querida por Dios y enseñada por Jesús y nos exponemos a consecuencias desastrosas. Los textos relativos al juicio son ellos mismos advertencias acerca de los efectos destructivos provenientes de una mala conducta. En particular, a través de una serie de metáforas, el lector es confrontado, en su elección, con una alternativa: puerta ancha o estrecha, camino amplio o restringido, verdaderos o falsos profetas, árbol bueno o malo, constructores de casas insensatos o sabios (7,13-27).

3. ¿En qué modo el lector cristiano puede tomar sobre sí la enseñanza moral específica y aparentemente radical del Sermón del monte, a comenzar por las bienaventuranzas? En la historia del cristianismo se han suscitado a este propósito dos cuestiones fundamentales. Antes que nada, ¿a quién se dirige el Sermón: a todos los cristianos o sólo a una porción escogida? ¿Y cómo interpretar los mandatos?

En realidad, buscando imitar a Jesús, se anima a los discípulos a adoptar un modo de obrar que refleje desde ahora la realidad futura del Reino: manifestar compasión, no devolver la violencia, evitar la explotación sexual, iniciar caminos de reconciliación y de amor también hacia los propios enemigos, son disposiciones y acciones que reflejan la “justicia” misma de Dios y caracterizan la vida nueva a llevar en el Reino de Dios; entre éstos, la reconciliación, el perdón y el amor incondicionado ocupan una posición central y ofrecen una orientación a toda la ética del Sermón (cf. 22,34-40).

Por tanto, no se deben considerar las instrucciones y el ejemplo mismo de Jesús como ideales inaccesibles, incluso si reflejan lo que caracteriza a los hijos e hijas de Dios sólo en la plenitud del Reino. Las orientaciones dadas por Jesús tienen valor de verdaderos imperativos morales: proporcionan un horizonte de fondo, que lleva al discípulo a buscar y encontrar modos semejantes para ajustar el propio obrar a los valores y a la visión de fondo del evangelio, con el fin de vivir mejor en el mundo, en espera del Reino que viene. El discurso moral y el ejemplo de Jesús establecen las bases teológicas y cristológicas de la vida moral y animan al discípulo a vivir de acuerdo con los valores del Reino de Dios tal como Jesús le revela.

1.3. Conclusiones sobre los criterios fundamentales

103. Cuando desde el punto de vista de la moral cristiana se trata de dar un juicio sobre una práctica, conviene preguntarse inmediatamente: ¿hasta qué punto esta práctica es compatible con la visión bíblica del ser humano? ¿Y hasta qué punto se inspira en el ejemplo de Jesús?

2. Criterios específicos

104. Concluido este camino inicial, la aplicación de criterios más específicos, siempre a partir de los textos bíblicos escogidos, debería completar los contornos de una metodología útil para tratar problemas morales.

La sistematización de estos criterios descansa sobre las siguientes observaciones: 1. Convergencia: la Biblia manifiesta una apertura a la moral natural en la enunciación de un gran número de leyes y orientaciones morales. 2. Contraposición: la Biblia toma postura de modo muy neto para combatir los contravalores. 3. Progresión: la Biblia atestigua un afinamiento de la conciencia sobre ciertos puntos de la moralidad, ante todo en el interior mismo del Antiguo Testamento, después sobre la base de la enseñanza de Jesús y bajo el impacto del acontecimiento pascual. 4. Dimensión comunitaria. La Biblia pone con fuerza el acento sobre el alcance colectivo de toda la moral. 5. Finalidad: fundando la esperanza en el más allá sobre la espera del reino (Antiguo Testamento) y sobre el misterio pascual (Nuevo Testamento), la Biblia provee al hombre una motivación insustituible para tender hacia la perfección moral. 6. Discernimiento: finalmente, la Biblia enuncia principios y ofrece ejemplos de moralidad que no tienen todos el mismo valor: de aquí la necesidad de un acercamiento crítico.

Ya los dos textos base que hemos utilizado precedentemente ilustran, a su modo, los seis criterios metodológicos que serán el objeto del desarrollo siguiente. 1. Convergencia. Algunos preceptos tienen su equivalente en otras culturas de la época. La “regla de oro” (Mt 7,12), por ejemplo, se encuentra, en la formulación tanto positiva como negativa, en muchas culturas. 2. Contraposición. Algunas prácticas paganas quedan denunciadas: por ejemplo las imágenes esculpidas (Ex 20,4) o la verborrea en las oraciones (Mt 6,7). 3. Progresión. Todo el discurso de Jesús ilustra la justicia mayor, llevando a cumplimiento la intención y el espíritu de la Torah (cf. 5,17) mediante una más profunda interioridad, mediante la integridad de pensamiento y acción y mediante una acción moral más exigente. 4. Dimensión comunitaria. Ciertamente, Jesús perfecciona las visiones esencialmente colectivas de la moral del decálogo, pero también los preceptos que se refieren a la persona apuntan en definitiva a construir la comunidad; el mismo sufrimiento padecido “por causa de” él es factor de cohesión comunitaria (Mt 5,11-12). 5. Finalidad. A la escatología terrestre del decálogo (la promesa de “largos días” en Ex 20,12) Jesús añade como motivación de base de todo el obrar humano la esperanza en el más allá (Mt 5,3-10; 6,19-21). 6. Discernimiento. La justificación divergente del sábado, en términos culturales en un caso (Ex 20,2-11) y en términos socio-históricos en el otro (Dt 5,12-15), abre el camino a una reflexión moral más rica y matizada sobre el descanso dominical y sobre el tiempo. Desde otro punto de vista el quitar validez al uso del divorcio (Mt 5,31-32), aunque autorizado por la Torah, muestra bien la distinción que hay que hacer entre las leyes perennes y las que están ligadas a una cultura, un tiempo, un espacio particular.

Para cada uno de los criterios nos permitimos unir lo expuesto con una palabra clave. 1. Convergencia: la sabiduría, en cuanto virtud humana, potencialmente se reencuentra en todas las culturas. 2. Contraposición: la fe. 3. Progresión: la justicia, menos en el sentido de la teología clásica que en el de

su acepción bíblica rica y dinámica (hebreo *sedaqâ*, griego *dikaioynê*), que implica búsqueda de la voluntad de Dios y camino de perfección (*teleiôsis*). 4. Dimensión comunitaria: el amor fraterno (*ágape*). 5. Finalidad: la esperanza. 6. Discernimiento: la prudencia, que conlleva la necesidad de una verificación del juicio moral, tanto objetivo, a partir de la exégesis y de la tradición eclesial, cuanto subjetivo, sobre la base de una conciencia (*syneidêsis*) guiada por el Espíritu Santo.

2.1. Primer criterio específico: La convergencia

105. La Biblia manifiesta en muchos puntos una convergencia entre su moral y las leyes y orientaciones morales de los pueblos circunstantes. Las mismas cuestiones morales fundamentales han sido suscitadas por la tradición bíblica y fueron tratadas por filósofos y moralistas que no tenían acceso a la revelación divina y a las soluciones presentadas en ella. A menudo se encuentra también una convergencia de las respuestas dadas a tales cuestiones dentro y fuera de la tradición bíblica. Aquí se puede hablar de sabiduría natural, un valor potencialmente universal. El hecho puede alentar a la Iglesia de hoy a entrar en diálogo con la cultura moderna y con los sistemas morales de otras religiones o de doctrinas filosóficas en una búsqueda común de normas de comportamiento en los problemas modernos.

2.1.1. Datos bíblicos

106. Encontramos textos que muestran tal convergencia con respecto a aspectos de la moral tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento. Tales aspectos son: el origen del pecado y del mal, ciertas normas para el comportamiento humano, consideraciones de sabiduría, exhortaciones morales y listas de virtudes.

a. El origen del pecado y del mal

La posición bíblica fundamental acerca de la dignidad humana y la inclinación humana a pecar está expuesta en los primeros capítulos del Génesis. Vienen compartidas muchas presuposiciones morales del ambiente antiguo-oriental, que se encuentran especialmente en el poema épico mesopotámico 'Enuma Elis'. El influjo ejercido por este poema se manifiesta en el número relevante de sus testimonios antiguos. Las creencias comunes incluyen la de que el universo ha sido creado por una divinidad personal y que en este universo los seres humanos tienen un puesto especial y una relación privilegiada con la divinidad. En ambas literaturas la situación humana se caracteriza por la incapacidad del hombre para comportarse coherentemente con los ideales aceptados, un hecho que causa la muerte.

Los mitos del drama griego clásico son plenamente conscientes de las carencias humanas, en las que la tragedia deja poco espacio a la esperanza y al perdón. Las grandes tragedias clásicas describen las consecuencias inevitables y duraderas de estas carencias y de la implacable venganza divina. Las mismas convicciones están atestiguadas por las inscripciones funerarias griegas, en las que domina, sin mitigación, el sentido del fracaso y del absurdo de la vida que ha sido vivida. De ahí deriva un análisis pesimista de la situación humana.

El análisis de la naturaleza y condición humana presente al comienzo de la Biblia atribuye un significado diferente a la existencia humana. Se destaca la esperanza en la concepción bíblica de la naturaleza humana falible, dado que el Dios de la revelación bíblica es un Dios que ama, perdona y se cuida del mundo creado, y del que cada ser humano es la imagen y el representante.. Sin tratar de disimular o excusar la inclinación humana al pecado, estos capítulos dan un sentido positivo a la moralidad, por razón de la certeza sobre la intervención y el perdón divinos.

Si bien la concepción hebrea del mundo se expresa en un lenguaje con empréstitos mesopotámicos, hay en particular dos elementos bíblicos que faltan en los mitos mesopotámicos. Se trata del cuidado divino por la humanidad y de la responsabilidad humana para la continuidad de la creación, responsabilidad que se expresa en la tarea de Adán, que ha sido creado a imagen de Dios. En la concepción mesopotámica del mundo los seres humanos tienen la tarea de contribuir al beneplácito de los dioses proveyéndoles de sacrificios.

b. Las leyes

107. También las leyes del Antiguo Testamento (p.ej. Ex 20-23; Dt 12-26) se encuentran en la gran tradición de las leyes del Antiguo Oriente (p.ej. el Código de Hammurabi). Especialmente la concordancia de las prescripciones legales individuales es impresionante. La convicción de que la ley es justicia, y sobre todo la protección del débil, son indispensables para toda vida comunitaria, están en la base de la alta estima de la que gozaba la ley en la cultura del Antiguo Próximo Oriente.

El Antiguo Testamento no se dirige ni a los jueces ni a los reyes que deben mantener y llevar a la práctica esta justicia. Su destinatario es cada miembro del pueblo de Dios, que debe reconocer que el bien común, practicado con espíritu de solidaridad, constituye el corazón de la vida comunitaria. No se encuentra nada en la Biblia que corresponda a una “Declaración de los Derechos Humanos”, porque las mismas obligaciones que están expresadas en una tal declaración son presentadas no como derechos del receptor, sino como obligaciones del que actúa. Lo primero no es tanto el derecho de una persona a determinado tratamiento, sino el deber de cada individuo de tratar a los otros de modo que rinda honor a la dignidad humana dada a ellos por Dios, al infinito valor que corresponde a cada persona a los ojos de Dios. Las leyes de la Biblia a menudo no son simples reglamentos legales, sino amonestaciones e instrucciones que hacen reclamos mayores que los que cualquier ley individual podría llegar a hacer (p.ej. Ex 23,4-5; Dt 21,15-17). Las leyes del Antiguo Testamento se encuentran a mitad camino entre justicia y moralidad y mantienen la intención de desarrollar en la persona con relación a Dios una conciencia que constituye la base de la vida comunitaria. Preeminente, de modo particular, es el énfasis en la convicción que la dignidad e independencia del individuo ante Dios no debe ser disminuida por ninguna esclavitud humana (Ex 22,20-23; 23,11-12). Igualmente importante, y tal vez más importante que en los códigos legales del Antiguo Próximo Oriente, es la preocupación por el pobre y el débil. Ambos, tanto la Ley como el mensaje de los profetas, insisten en decir que sus intereses deben ser protegidos; el

miembro vulnerable del pueblo debe ser tratado no sólo con justicia sino con la misma generosidad que Dios ha mostrado frente a Israel en Egipto

c. La sabiduría

108. En el período helenístico la enseñanza moral bíblica está abierta a aprender del mundo circunstante, en particular de la enseñanza en proverbios y del movimiento de la sabiduría que se desarrolló especialmente en Egipto. Algunas colecciones bíblicas de proverbios muestran una estrecha relación con la sabiduría de Amenemopes y Ptah-Hotep, especialmente en materia de respeto y protección hacia el débil y el vulnerable (cf. Prov 22,17-24). Sin embargo, aunque parezca que las conclusiones son obtenidas por el razonamiento humano, Israel es plenamente consciente que el origen de toda sabiduría es Dios (Job 28; Eclo 24). Ben Sira, especialmente, alcanza una integración de la Torah con la sabiduría humana, porque el escriba “hará brillar la doctrina de su enseñanza, se enorgullecerá de la ley de la alianza del Señor” (Eclo 39,8). Tampoco Israel está exento de la desilusión y de la puesta en cuestión de las soluciones convencionales de problemas como la prosperidad del malvado y la finalidad de la muerte, que son característicos de la era helenística (Job; Ecl 3,18-22).

d. Pablo y los filósofos de su ambiente

109. El valor de la ley natural, o más bien la capacidad de la conciencia humana de distinguir lo que debería hacerse y lo que no debería ser hecho, está explícitamente reconocido y apreciado en Rom 2,14-15. Por ello no es sorprendente el hecho que el corpus paulino, a pesar del juicio negativo sobre la moral pagana (p.ej. Ef 4,17-32), integra en su enseñanza algunos ‘topoi’ (principios recurrentes) comunes entre los filósofos y los maestros de moral contemporáneos. El más conocido de estos ‘topoi’, tomado originariamente de la ‘Medea’ de Eurípides, se encuentra en Rom 7,16-24. Tiene paralelos estrechos en Ovidio, Metamorfosis, 7,20-21 y (un poco posterior a Pablo) en Epicteto (Coloquios 2,17-19) y mira la esclavitud de los seres humanos con respecto a sus hábitos y pasiones y su ausencia de verdadera libertad.

Además, un cierto número de principios y exhortaciones de Pablo semeja a los consejos positivos y negativos de las escuelas filosóficas contemporáneas del mundo griego. Las semejanzas literales indican un préstamo literario, rigurosamente demostrado para Gál 6,1-10, pero lo mismo vale para otros pasajes paulinos (p.ej. 1 Cor 5,1). Si bien no se pueda hablar de Pablo plagario o de su pertenencia a una escuela filosófica, muchas de sus posiciones y exhortaciones son próximas a las de la Stoa. Como los filósofos de su tiempo (especialmente los estoicos) Pablo enseña que el comportamiento moral tiene necesidad de liberarse de las pasiones. La lucha contra las pasiones no es en modo alguno un tema inventado por el Nuevo Testamento o por Pablo, sino que constituye un ‘topos’ de la enseñanza moral contemporánea. De modo semejante el discurso del Areópago en Hch 17,22-31 presenta un Pablo que utiliza libremente ideas estoicas o en todo caso de la filosofía popular griega, citando el poeta cilicio Arato para mostrar que Dios está cercano a los seres humanos. Lo mismo vale para las cartas paulinas, que contienen listas enteras de virtudes reconocidas y alabadas en el mundo circunstante, listas que tienen

su equivalente en los moralistas de la época y enumeran simplicidad, moderación, justicia, paciencia, perseverancia, respeto, honradez.

La originalidad de Pablo consiste en la afirmación que sólo el Espíritu puede venir a ayudarnos en nuestra debilidad (Rom 8,3-4.26). Si bien para él existen puntos fijos en la moral, necesarios para quien quiere entrar en el reino de Dios (cf. Rom 1,18-32; 1 Cor 5,11; 6,9-10; Gál 5,19-21), Pablo entiende que no es necesario un código externo para aquéllos que obtienen el fruto del Espíritu, radicalmente contrario a las obras de la carne (Gál 5,16-18). El cristiano cuya vida con Cristo está escondida en Dios (Flp 2,5; cf. Col 3,3), está guiado por el Espíritu: “Si por tanto vivimos del Espíritu, caminemos también según el Espíritu” (Gál 5,25; Rom 8,14). También la guía dada por Pablo viene percibida como proveniente del Espíritu: “Creo, en efecto, tener también yo el Espíritu de Dios” (1 Cor 7,40; cf. 7,25).

2.1.2. Orientaciones para hoy

110. La situación actual se caracteriza por los progresos siempre mayores de las ciencias naturales y por una extensión inmensa del poder y de la posibilidad del obrar humano. Las ciencias humanas aumentan continuamente el conocimiento de los individuos y de las sociedades humanas. Los medios de comunicación favorecen la globalización, una siempre mayor conexión e interdependencia entre todas las partes de la tierra. Esta situación trae consigo grandes problemas pero también grandes posibilidades para la convivencia y supervivencia humanas. En las sociedades modernas hay también tantas ideas, sensibilidades, deseos, propuestas, movimientos, grupos que se comprometen o ejercitan presiones, intentos para encontrar soluciones a los problemas o gestionar en modo justo las posibilidades presentes. Los cristianos viven junto a sus contemporáneos en esta situación y son corresponsables con los demás para encontrar soluciones justas. La Iglesia se encuentra en un diálogo continuo con la compleja cultura moderna y participa en la búsqueda de normas justas para la gestión de la situación común. Mencionemos algunos campos típicos.

1. La sensibilidad incrementada por los derechos humanos ha conducido primero a la abolición de la esclavitud, luego a un vivo sentido de la igualdad de las razas humanas y reclama la superación de toda forma de discriminación.
2. La preocupación por el desarrollo y la proliferación de armas e instrumentos de destrucción masiva empuja a buscar una reformulación de la moral de los conflictos y de las guerras y exige un intenso compromiso por la paz.
3. La sensibilidad por la igual dignidad de los sexos exige una verificación severa de los condicionamientos a los que están sujetos sus roles, por causa de las concepciones de muchas culturas, incluso contemporáneas.
4. El poder técnico humano, basado sobre los descubrimientos de las ciencias naturales, ha hecho posible un uso y abuso de los recursos naturales que antes era inconcebible. La gran diferencia entre los pueblos con respecto a su poder económico, científico, técnico, político, militar ha conducido a una masiva

desigualdad en la participación del uso de los recursos naturales. Existe una creciente sensibilidad por los problemas de ecología y de justicia que se derivan. Se advierte la necesidad de un fuerte compromiso por la tutela de la naturaleza, que constituye el patrimonio común de toda la humanidad, y por una equitativa participación de todos los pueblos en este patrimonio.

La Biblia no ofrece respuestas inmediatas y prontas para resolver estos o los otros problemas. Pero su mensaje sobre el Dios Creador de todo y de todos, sobre la responsabilidad humana por la creación, sobre la dignidad de toda persona humana, sobre la preocupación particular por los pobres etc., prepara a los cristianos para una activa y fructuosa participación en la búsqueda común con el objetivo de dar soluciones adecuadas a los problemas que se presentan.

2.2 Segundo criterio específico: La contraposición

111. La Biblia se opone de modo claro a ciertas normas o costumbres practicadas por sociedades, grupos o individuos. Este rechazo está determinado en el Antiguo Testamento por la fe en el SEÑOR, por la fidelidad a la alianza en la cual el SEÑOR ha unido a sí de modo singular al pueblo de Israel, y en el Nuevo Testamento por la fe en Jesucristo, Hijo de Dios, en cuya encarnación Dios ha unido a sí de modo definitivo toda la humanidad

.2.2.1. Datos bíblicos

112. El Decálogo, cuyas prescripciones dicen casi exclusivamente lo que no debe ser hecho, se opone a una serie de acciones. Tras su autopresentación Dios dice con gran insistencia: “No tendrás otros dioses frente a mí. No te harás ídolos ni imagen alguna...No te postrarás ante ellos y no les servirás. Porque yo, el SEÑOR, soy tu Dios, un Dios celoso...” (Ex 20,3-5).

Numerosos términos son usados en el curso de la Biblia para designar esta realidad como pecado. En la enseñanza de los profetas se vuelve pecado una realidad muy concreta, p.ej. violencia, hurto, injusticia, explotación, fraude, falsa acusación etc. (cf. Am 2,6-8; Os 4,2; Miq 2,1-2; Jer 6,13; Ez 18,6-8). En la literatura paulina se señalan como pecados específicos: engaño, avaricia, envidia, disputas, embriaguez, inmoralidad, envidia etc, (cf. Rom 1,29-31; 1 Cor 5,10; 2 Col 12,20; Gál 5,19-21). El pecado es visto esencialmente como violación de las relaciones personales, que pone la persona contra Dios, pero es visto también como violación de la dignidad y de los derechos de otras personas. Sin embargo en el centro queda la lucha contra la infidelidad para con el SEÑOR Dios de Israel, la lucha contra falsas concepciones de Dios que se expresan en la idolatría, es decir en el servicio dado a otros dioses. Esta lucha se manifiesta en la Ley, es central para la actividad de los profetas, está presente también en el tiempo postexílico. La tarea principal de Jesús, por su parte, es de revelar el verdadero rostro de Dios (Jn 1,8). La lucha contra la apostasía de Dios y contra la preferencia a otros valores supremos está también presente en Pablo y en el Apocalipsis.

a. La lucha de los profetas contra la idolatría

113. En el país de Canán el pueblo de Israel se enfrentaba con el culto a los otros dioses. La religión de Canán era cosmológica, en cuanto centrada sobre la relación entre el orden divino del universo y la respuesta humana. Los cananeos veneraban dioses que eran poco más que la personificación de las fuerzas naturales y cuyo servicio estaba ligado a una mitología sofisticada y con ritos destinados a garantizar la fertilidad de la tierra, de los animales y de los seres humanos. Especialmente estos ritos de fertilidad fueron condenados por la Ley y los profetas. El Dios de Israel, por otra parte, no era intracósmico sino por encima y más allá de todas las fuerzas naturales. El henoteísmo estaba en situación de acomodarse por un cierto tiempo con la existencia de otros dioses. Sin embargo, durante el exilio resultó evidente que los dioses paganos eran nada y así el SEÑOR solo fue considerado como el único verdadero Dios (monoteísmo radical).

Parece que la idolatría estuvo bastante difundida entre el pueblo durante el reinado de Acab (1 Re 16,29-34). En 1 Re 17-19 Elías es presentado como el restaurador de la fe mosaica, cuando el culto de Baal había conquistado el reino septentrional. En una escena dramática sobre el Monte Carmelo entre Elías y los profetas de Baal (1 Re 18,20-40) Elías reprende el comportamiento ambiguo del pueblo y exige la lealtad exclusiva hacia el SEÑOR.

También Oseas constata que la causa fundamental de la agitación social y política es la amplia medida en la que las prácticas religiosas cananeas se han infiltrado en el culto israelítico. Los israelitas han mezclado en su culto elementos del culto de la fertilidad de Baal (Os 4,7-14; 10,1-2; 13,1-3). La corrupción del culto coincide con intrigas y traiciones en el palacio real y en las calles (Os 7,1-7; 8,4-7) y con el colapso de los estándares morales (Os 4,1-3). La idolatría es llamada por el profeta prostitución (Os 1-2; 5,4).

Los profetas canónicos desarrollan una opinión común a este respecto: el culto de divinidades de producción propia, es decir dioses que sirven sólo los intereses de sus devotos, va a la par con la degeneración de la moralidad pública y privada (Am 2,4-8; Is 1,21-31; Jer 7,1-5; Ez 22,1-4). La enseñanza social de la Iglesia puede ser considerada en línea con esto, puesto que ella ha sostenido siempre que aquellos sistemas socioeconómicos que reivindican autoridad absoluta y subordinan el valor trascendente de los seres humanos, creados a imagen de Dios, a ideologías de grupo, no pueden producir otra cosa que el desarraigo de la civilización.

Parece que el exilio constituye un giro en la actitud de Israel hacia la idolatría. Los exiliados, confrontados con el culto politeísta de sus amos, comprendieron que el SEÑOR solo es el Creador y el Señor de todo (Is 40,12-18.21-26).

b. Contra la imposición del culto pagano

114. Durante el tiempo de los Macabeos se verificó una confrontación entre la religión tradicional judía y el helenismo, cuando Antíoco IV perseguía una política más agresiva que la de sus predecesores para difundir la cultura pagana (167-164 a.C.). Se trataba de la misma supervivencia del judaísmo y de su fe en el SEÑOR y esto provocó una doble reacción: una revolución armada (los dos libros de los Macabeos) y una resistencia pasiva. El libro de Daniel fue escrito a favor de esta última, para alentar la perseverancia en la persecución.

El libro de la Sabiduría responde a la mentalidad que prevalecía en el mundo helenístico inmediatamente antes de la era cristiana. Fue escrito por judíos de la diáspora para proporcionarles una defensa contra el ejemplo seductor de la religión helenística y también contra los nuevos cultos que se multiplicaban en Alejandría en aquel tiempo. La culpa de los adoradores de la naturaleza consiste en su rechazo de reconocer a Dios Creador, en las obras de la creación y en su belleza. En su búsqueda de Dios no consiguen dar el último paso (Sab 13,1-9). Las consecuencias de la idolatría son los cultos de misterios que llevan consigo su castigo (14,22-15,6). Esto prueba la total estupidez de la veneración de los ídolos, que está en total contraste con la atracción de los milagros obrados por Dios a favor de su pueblo.

c. La oposición de Pablo al culto pagano

115. El cristianismo tenía sus orígenes en un judaísmo ampliamente purificado de la idolatría. En su proceso de expansión se enfrentaba con el paganismo del imperio romano, en el que había una gran cantidad de cultos religiosos y también el culto al emperador. Pablo se enfrenta con la idolatría en Éfeso (Hch 19,24-41) y se ocupa de ésta y de sus consecuencias en Rom 1,18-32. Basándose sobre críticas del judaísmo helenístico (Sab 13-15), presenta una polémica tradicional contra el mundo pagano antes de introducir a su interlocutor judío, para mostrar que nadie, ni pagano ni judío, es justo delante de Dios sin la fe en Jesucristo (3,21-26).

La autorrevelación de Dios mediante la creación debería conducir las personas humanas a la adecuada respuesta de adoración y acción de gracias. El rechazo intencionado a hacer esto vuelve vano su pensar y sus corazones tenebrosos y conduce a un falso alarde de sabiduría y a la corrupción del culto verdadero mediante la fabricación y veneración de las imágenes de criaturas. Existe una conexión entre la praxis de la idolatría y la depravación sexual, que deshonra al cuerpo que es instrumento de acción, unión y comunicación entre las personas. Un tal comportamiento hace desaparecer la distinción entre los roles de los sexos, contrariamente al plan del Creador. La pena en la que se incurre es el deseo incontrolable de continuar tal comportamiento depravado.

La lista de vicios, presentada por Pablo, alcanza las relaciones sociales más amplias y muestra la corrupción a nivel individual (Rom 1,24), interpersonal (1,26-27) y más ampliamente social (1,29-31), corrupción que impregna y envenena la totalidad de la vida humana. La persistencia en el pecar y la aprobación dada a él muestran cómo, para muchas personas, ha llegado a ser 'normal' y aceptable este comportamiento que conduce inevitablemente a la separación de Dios.

d. La oposición del Apocalipsis al sistema demoníaco, anti-Dios

116. El libro del Apocalipsis presenta dos grandes sistemas operantes en el mundo: el reino de Dios centrado en Jesús y en sus seguidores y el anti-reino de Satanás, sistema difundido en todo el imperio romano. Los cristianos por tanto viven su compromiso por Jesús en medio a un sistema terrestre que es demoníaco, impregna todo y es contra Dios. Está concretado en la ciudad de Roma con el culto tributado al emperador y difundido en todo su vasto

imperio. En cuanto el emperador representa a los dioses y pide ser adorado, utiliza el aparato estatal y el culto imperial para difundir su propaganda demoníaca, en contraste con Dios en todo el imperio. Esto viene expresado de modo simbólico en la “bestia que sale del mar” (13,1), en la “bestia que sale de la tierra” (13,11) y en los “reyes de la tierra” (17,2.18; 18,3.9). Su obra está concentrada y simbolizada en la ciudad de Babilonia (17,1-7).

Apocalipsis 17-18 describe la riqueza y el lujo de la Babilonia (Roma) condenada a la destrucción. La ciudad simboliza un modo completo de vivir pagano (17,3-6) en contraste total con los valores del reino, y el resultado será que los cristianos pagan con su vida su testimonio (17,6). La ciudad está caracterizada por la autosuficiencia (18,7); se trata de una sociedad de consumismo, que depende del comercio, y en la que se encuentra toda forma de lujo, pero a costa de la difusión de la esclavitud (18,11-13.22-23). Obra agresivamente contra Jesús y cuantos le pertenecen (17,14). Pero a pesar de su fama, esta ciudad está condenada por Dios y se hundirá de improviso. Se presenta su destrucción como un drama litúrgico (18,9-24), a través de los lamentos de los reyes, mercaderes y marineros, que acentúan su derrumbe dramático. Se invita a los cristianos a “salir de ella” (18,4) para no participar en sus crímenes y en sus castigos; se les exhorta a distanciarse del mundo malvado que los rodea y tienen necesidad de “sabiduría” para sugerir una perspectiva positiva (cf. 17,7.9). Se alegran cuando ven la revancha de Dios sobre sus enemigos y miran la desolación de la ciudad arruinada (18,20-23).

Este mensaje paradigmático puede ser aplicado a todos los cristianos en situaciones semejantes y se les exhorta a defenderse contra tal presión insidiosa que todo lo invade. Ello reclama la capacidad de leer los signos de los tiempos y de reconocer “la cifra de la bestia” (13,18), en la esperanza cierta que todos estos regímenes demoníacos están condenados a la destrucción. Sólo de tal modo los cristianos serán capaces de hacer elecciones adecuadas y de planificar un modo de obrar maduro y responsable.

2.2.2. Orientaciones para hoy

117. Los comportamientos equivocados de hoy, que exigen una clara y decidida toma de postura, no se manifiestan como idolatría en cuanto veneración de imágenes o estatuas, sino como idolatrías de sí mismos, tanto si se trata de personas individuales, como de clases sociales o de estados. La libertad total del individuo, en cuanto posible, o bien el poder que todo lo abarca del estado son considerados los valores supremos. Estas actitudes quedan descritas como secularismo, capitalismo, materialismo, consumismo, individualismo, hedonismo, totalitarismo etc. Común a estos –ismos es el hecho de que conciben la vida humana en un modo inmanentista, reducido al mundo actual, y, sofocando la trascendencia, prescinden de Dios, negándolo o descuidándolo, y no lo reconocen como origen de todo y como fin de todo. Tal olvido y descuido en relación a Dios es descubierta y hecha consciente.

a. Carencias modernas

Si bien las sociedades democráticas occidentales tienen muchos elementos positivos en el campo cultural, económico y político, no carecen sin embargo de graves defectos. Alardeando del derecho a la libertad más total, las

personas pretenden ejercitar un derecho al aborto, a la eutanasia, a la ilimitada experimentación genética, a las uniones homosexuales y se comportan como artífices independientes del propio ser. La avidez consumística, ampliamente difundida, demasiado a menudo sólo puede ser satisfecha mediante la explotación de las personas o pueblos más débiles. La búsqueda paroxística del beneficio, apoyada por la tecnología moderna, da origen a un abuso desenfrenado de los recursos naturales y a una opresión de otros, al menos indirecta. Mientras el mundo occidental continúa disfrutando de un alto nivel de vida, se mantiene esta prosperidad a costa de la pobreza de la mayor parte de la población mundial.

b. Tendencias totalitarias

118. Las teologías sobre las relaciones Iglesia/Estado, en la tradición, se basaron casi exclusivamente sobre Romanos 13,1-7 (cf. 1 Tim 2,1-2; Tit 3,1; 1 Pe 2,13-17), e incluso gobiernos autocráticos reclamaban obediencia refiriéndose a este texto. Pablo no hace otra cosa que una constatación general sobre la autoridad legítima, basándose sobre la convicción que Dios desea orden, y no anarquía y caos, en el interior de la sociedad. También los cristianos dependen de la protección del estado y de una amplia serie de servicios, contribuyen con muchos valores y no pueden sustraerse a su responsabilidad civil y a la participación en la vida social.

Pero después de un siglo en el que regímenes totalitarios han devastado continentes y asesinado millones de personas, esta concepción de la relación con el estado debe ser completada por el modo en el que el Apocalipsis describe el influjo demoníaco de un estado que se pone en el lugar de Dios y pretende todo el poder para sí mismo. Tal estado se orienta según valores y actitudes que están en contradicción con el evangelio. Pone a sus súbditos bajo presión y pide un conformismo total, exilia a los que se rehusan o los mata. Los cristianos están llamados a ser “sabios”, para poder leer los signos de los tiempos y poder criticar y desenmascarar la verdadera realidad de un estado que se hace siervo de lo demoníaco, y también de un estilo de vida lujoso a costa de otros. Están llamados a poner política, economía, comercio a la luz del evangelio y a examinar a esta luz los proyectos concretos para el funcionamiento de la sociedad. Porque los cristianos no pueden salir del tiempo en que viven, deben adquirir una identidad propia que los hace capaces de vivir su fe en paciente perseverancia y testimonio profético. Están también invitados a desarrollar modos de resistencia que los haga capaces de oponerse y de predicar el evangelio, enfrentando las potencias demoníacas que obran a través de las instituciones civiles (cf. Ef 6,10-20) e influyen sobre el mundo actual.

c. Autosuficiencia ilusoria

119. Sobre la base de las ideologías está la voluntad humana que aspira a poseer un poder sin límites. Esta voluntad está enraizada en el rechazo de reconocer la condición creatural en dependencia de Dios y en la rebelión contra Él, y busca con mucha determinación el realizar una transformación ilusoria, aquí y ahora, de la existencia humana. En último análisis, no se trata de aspiraciones económicas, políticas o científicas, sino de la voluntad de disponer autónomamente de sí mismos y del propio destino y de realizar un

paraíso terrestre que llevará a la era final de felicidad universal. Esta aura de espera escatológica puede explicar la ilusión cada vez más difundida de que las personas humanas por sí solas sean capaces de proveer a su orden moral y político, en una comunidad secular en la que Dios es sistemáticamente excluido o al menos puesto aparte. Si bien esta ideología ejerce todavía una fascinación intelectual y continúa teniendo influencia política, se hace cada vez más evidente que el futuro no puede reservarnos un ilimitado progreso tecnológico, industrial, social y político.

2.3. Tercer criterio específico: La progresión

120. La Biblia atestigua un afinamiento de la conciencia con respecto a ciertas cuestiones morales. Tal progresión se verifica en Israel gracias a una larga reflexión sobre la experiencia del exilio y, en algunas tradiciones, sobre la experiencia de la diáspora y llega a perfección bajo el influjo de la enseñanza de Jesús y de su misterio pascual. Después de la vuelta de Jesús al Padre, el Espíritu Santo acompaña a los discípulos en la búsqueda para vivir su enseñanza en circunstancias nuevas (Jn 14,25-26). El criterio de la progresión invita a los creyentes a buscar, en la profundización de cada cuestión moral, la máxima conformidad con la “justicia superior” del Reino, tal como Jesús ha trazado los contornos (Mt 5,20).

2.3.1. Datos bíblicos

121. Como la revelación así también la moral bíblica tiene un carácter gradual e histórico: como ya sucede para el conocimiento de Dios en general, también para el conocimiento de la voluntad de Dios se verifica una progresión. Jesús muestra ejemplos concretos de este hecho en las así llamadas antítesis del Sermón del monte: examinaremos aquéllas que contemplan un conflicto con el prójimo (Mt 5,38-42) y la moral matrimonial (Mt 5,31-32). Otro ejemplo son las diversas formas de culto a Dios, cuyo fin principal es mantener la comunión salvífica con Él (cf. Jn 4,19-26).

a. El desarrollo de la moral bíblica

La revelación bíblica tiene lugar en el marco de la historia y esto vale también para la moral revelada en la Biblia. Dios se revela a sí mismo y enseña a las personas humanas a caminar por sus caminos. Él escoge a Abrahán y lo envía por su camino; escoge después a Moisés y le da la misión de formar una nación de descendientes de Abrahán; escoge y manda, a continuación, a los profetas y por último envía “a su propio hijo” (Mt 21,37; Mc 12,6). Cada enviado trasmite, en una cierta fase de la historia de la salvación, la llamada de Dios, reuniendo un pueblo para Dios e instruyéndolo sobre Dios y sobre los modos de vivir dignos de su llamada (cf. Ef 4,1; Flp 1,27; 1 Tes 2,12).

La revelación de esta moral se verifica en un desarrollo gradual y en el diálogo entre Dios y su pueblo. Por ello la enseñanza moral de la Biblia no puede ser reducida únicamente a una serie de principios o a un código de leyes casuísticas. Los textos bíblicos no pueden ser tratados como páginas de un sistema moral. Deben ser vistos, más bien, de modo dinámico, a la luz creciente de la revelación. Dios entra en el mundo y se revela siempre más, se dirige a las personas y les desafía a comprender más profundamente su

voluntad y les capacita para seguirle siempre más de cerca. Esta luz alcanza su cenit con la venida de Cristo, que ha confirmado la enseñanza de Moisés y de los profetas (Mt 22,34-40) y ha instruido a su pueblo y a la humanidad entera con la propia autoridad (Mt 28,19-20).

A la luz de la plenitud de la revelación que Cristo ha traído, los cristianos pueden comprender el carácter fecundo de la revelación precedente. Lo que está escondido en la antigua dispensación se hace para nosotros evidente en la última fase de la revelación, cuando la luz de Cristo resucitado ilumina las intenciones de la revelación precedente de Dios. Así nosotros desciframos definitivamente el mensaje moral del Antiguo Testamento en la plenitud del contexto del Nuevo Testamento. Este proceso está guiado y asistido por el Espíritu Santo, que conduce los discípulos de Jesús hacia la verdad en toda su plenitud (Jn 16,13).

Comenzando por Abrahán que debe dejar su patria (Gén 12,1) y por el pueblo que debe dejar Egipto y atravesar el desierto y así a lo largo de la historia del pueblo de Israel y de la humanidad, la gradual revelación de Dios y de su voluntad se transforma para los hombres en un “viaje”. El significado de “caminar” trasciende un movimiento exclusivamente físico y se vuelve símbolo de una vida de conversión que acoge dócilmente la llamada de Dios, aprende su voluntad y conforma gradualmente el propio obrar, imitando a Dios, a un comportamiento de fidelidad, justicia, misericordia, amor (cf. Gén 18,19; Dt 6,1-2; Jos 22,5; Jer 7,21-23). En el Nuevo Testamento este símbolo queda recogido en la llamada de Jesús para que todos caminen detrás de él y lo sigan (cf. Mc 1,17; 8,34). Jesús dice de sí mismo: “Yo soy el camino, la verdad y la vida. Nadie viene al Padre sino por mí” (Jn 14,6). Todos están invitados a convertirse y a hacerse imitadores de Dios (cf. Mt 5,48; Ef 5,1), imitando a Cristo (1 Tes 1,6; 1 Pe 2,21) y a sus apóstoles (1 Cor 4,16; 11,1; Flp 3,17; 2 Tes 3,7-9).

b. Conflicto con el prójimo

122. En Mt 5,38-42 Jesús dice: “Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente, pero yo os digo que no os pongáis al malvado; incluso si uno te golpea en la mejilla derecha, tú ponle también la otra...”. Se observa una clara progresión desde la venganza exagerada a la igualdad del intercambio hasta la superación de la cadena de retribuciones. En Gén 4,23-24 Lamec, que pertenece a la descendencia de Caín, queda presentado como uno que propaga en su canto de fanfarronería una venganza desenfrenada: “He matado a un hombre por una herida mía y a un muchacho por un cardenal. Caín será vengado siete veces, pero Lamec setenta y siete”. El código de la alianza establece en cambio la ley del tali3n: “Si sucede una desgracia, en ese caso pagarás vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal” (Ex 21,23-25). Esta ley se encuentra también en los códigos de los otros pueblos antiguos orientales y quiere impedir la desmesurada venganza privada. Ya en muchos salmos Israel proclama a través de la voz de la parte ofendida que la venganza corresponde sólo a Dios: “¡Dios de la venganza, SEÑOR, Dios de la venganza muéstrate!” (94,1). Además los sabios conocen la fuerza de cambiar el tali3n en su contrario: “Si tu enemigo tiene hambre, dale pan para comer, si tiene sed, dale agua para beber; porque así amontonarás

carbones ardientes sobre su cabeza y el SEÑOR te recompensará” (Prov 25,21-22).

Jesús, por su parte, se refiere explícitamente a Gén 4,23-24 para volcar completamente el ciclo de la venganza: “Entonces Pedro se le acercó y le dijo: ‘Señor, ¿cuántas veces tendré que perdonar a mi hermano, si peca contra mí? ¿Hasta siete veces?’ Y Jesús le respondió: ‘No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete’” (Mt 18,21-22). Él hace del perdón y del amor hacia los enemigos el criterio para pertenecer al Padre: “Amad a vuestros enemigos y rezad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos” (Mt 5,44-45; cf. 18,21), Recogiendo este pensamiento Pablo amonesta: “Cuidaros de devolver a nadie mal por mal, sino buscad siempre el bien entre vosotros y con todos” (1 Tes 5,15) y “No dejaros vencer por el mal, sino venced el mal con el bien” (Rom 12,21).

Debemos sin embargo evitar los malentendidos. Hoy la ley del talión es no rara vez entendida como la expresión de una venganza y revancha violenta, mientras, en verdad, por su origen constituía la limitación de la violencia y contraviolencia; manifestaba la tendencia a superar la instintiva e incontrolada búsqueda de venganza y revancha. Esta tendencia se orienta según la actitud de Dios, que se presenta como “misericordioso y clemente” (Ex 34,6) y perdona la culpa del pueblo. Si tomamos los cinco libros de la Torah como una gran composición, encontramos en el centro, en Levítico 16, el rito del día de la expiación, cuyo contenido principal es “Dios que perdona”. A esta caracterización de Dios corresponde en el contexto el famoso reclamo: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Lev 19,18), la formulación vetero testamentaria de la regla de oro (cf. Mt 7,12). El Nuevo Testamento continúa de modo consiguiente los desarrollos presentes en el Antiguo Testamento.

c. La moral conyugal

123. En Mt 5,31-32 Jesús dice: “También se ha dicho: Quien repudia a la propia mujer le dé el acta de repudio; pero yo os digo: cualquiera repudia la propia mujer, excepto el caso de unión ilegítima, la expone al adulterio y cualquiera se casa con una repudiada, comete adulterio.” Encontramos un comentario de esta disposición de Jesús en su controversia con algunos fariseos. Basándose sobre el obrar del Creador (Gén 1,27) y sobre el obrar subsiguiente de las personas humanas (Gén 2,24), Jesús excluye el divorcio y dice: “Que el hombre no separe lo que Dios ha unido” (Mt 19,6). Y respondiendo a sus objeciones explica la regulación sobre el divorcio (Dt 24,1-4) como una concesión de Moisés, que no suprime la determinación originaria de Dios Creador: “Por la dureza de vuestro corazón Moisés os ha permitido repudiar a las mujeres, pero en el principio no fue así” (Mt 19,8).

Encontramos en el Antiguo Testamento la poligamia (Lamec en Gén 4,19; Jacob en Gén 29,21-30; Elcana en 1 Sam 1,2; David en 1 Sam 25,43; Salomón en 1 Re 11,3); es expresión de las condiciones antropológicas y sociales del Antiguo Próximo Oriente. Está también, como hemos visto, la regulación del divorcio. Aún así, se nota en el Antiguo Testamento una evolución hacia el ideal del matrimonio monogámico. Sólo sobre la base de este alto ideal de un amor y fidelidad recíproco y exclusivo (cf. Mal 2,14-16) los profetas podían concebir la alianza del SEÑOR con Israel como lazo eterno, irrompible entre

un marido y su mujer (Os 1-2; Is 54; Jer 3; Ez 16; cf. Cant 8,6). Jesús saca la última consecuencia de esta alta visión y excluye el divorcio (cf. también Mc 10,11-12; Lc 16,18). Pablo se refiere explícitamente a esta disposición de Jesús: “En cuanto a los casados les ordeno, no yo, sino el Señor: la mujer no se separe del marido... y el marido no repudie a la mujer” (1 Cor 7,10-11). Se pasa de la posibilidad de la poligamia a la monogamia, en la cual el marido puede repudiar a la mujer, y después a la monogamia sin divorcio, en la cual los dos tienen el mismo estado jurídico: ni marido ni mujer pueden repudiar al otro. Ambos están llamados a comprometerse a una duradera y amorosa convivencia y a realizar aquella unión y comunión que el Creador ha querido.

d. El culto divino

124. Inmediatamente después de las antítesis Jesús se ocupa de la limosna, oración y ayuno que eran importantes expresiones del culto divino (Mt 6,1-18). No las critica como tales, sino que reprende un modo equivocado de practicarlas para ser conocido y alabado por los hombres, y pide su práctica exclusivamente concentrada en la unión con Dios Padre.

La manera justa de llevar a cabo las diversas formas de culto a Dios es un tema importante en el Antiguo Testamento. La interpretación vetero testamentaria de las diferentes formas de culto (ayuno y sábado, sacrificios, leyes sobre lo puro e impuro) manifiestan una creciente preocupación de garantizar el objetivo principal del culto: la comunión con Dios. La observancia exacta de las respectivas leyes no era un fin en sí mismo, sino un medio para evitar cualquier cosa que pudiese hacer perder la fuerza proveniente del Dios santo. Todas las formas del culto divino alcanzan su plenitud en el sacrificio de Cristo.

1) Sacrificios en el Antiguo Testamento

El libro de los salmos no sólo exhorta a Israel a venerar a su Dios, sino también reflexiona sobre la verdadera naturaleza del culto y critica los sacrificios actuales (Sal 40,7-9; 50,7-15; 51,18-19; 69,31-32). Desde este punto de vista los salmos hacen proceder la crítica profética del sistema sacrificial (Is 1,10-17; 43,23-24; Jer 6,19-20; 7,21-23; 14,11-12; Os 6,6; 8,13; Am 5,21-27; Mal 1,10; 2,13). A causa del variado contexto en que este tema general está tratado, estos textos no son muy homogéneos, pero están de acuerdo en su comprensión de la naturaleza y del objetivo de los sacrificios. Dios no tiene necesidad, pero el pueblo sí los necesita como expresión de la propia alabanza a Dios y de la lealtad a la alianza. Israel debe recordar siempre lo que Dios ha establecido cuando le ha dado su alianza: no que ellos deben ofrecer sacrificios, sino que deben conservar el justo conocimiento de Dios (Os 6,6), observando la ley (Sal 40,7-9) y obedeciendo a los mandamientos de Dios. (Jer 6,19-20; 7,21-23). La crítica profética del culto y de los sacrificios atañe a su interpretación, no a su misma existencia. Ella quiere purificar la comprensión del lazo singular de Israel con el SEÑOR e inaugurar una nueva era de culto auténtico en el lugar donde el SEÑOR hace habitar su nombre.

2) El sacrificio de Cristo

Un rasgo fundamental de la carta a los Hebreos es la distinción entre dos fases de la historia de la salvación: la era de la alianza bajo Moisés y la era de la alianza por medio de Cristo.

En la parte central de la carta (Heb 8,1-9,28) está subrayada la superioridad del sacrificio de Cristo y de la nueva alianza. El autor critica en 8,3-9,10 el culto de la primera alianza y habla en 9,11-28 del sacrificio personal de Cristo que funda la Nueva Alianza.

Con Cristo se supera el sistema del culto antiguo y se crea una situación totalmente nueva. El culto antiguo era a menudo formal, externo, convencional y lo era necesariamente, en cuanto los hombres eran incapaces de un culto perfecto. Cristo inaugura un culto real, personal, existencial, que establece una comunión auténtica con Dios y con las personas de nuestro entorno (Heb 9,13-14). La sangre de Cristo tiene una fuerza muy superior ya que es la sangre de uno que: 1. se ofrece a sí mismo a Dios, 2. es inmaculado, 3. lo hace mediante un espíritu eterno. Está claro el contraste respecto a los sacrificios antiguos.

1. Los sumos sacerdotes ofrecen animales que son empujados forzosamente a la inmolación. Cristo se ofrece a sí mismo voluntariamente a la muerte. Bajo el antiguo régimen el valor del ofrecimiento proviene de la sangre, mientras en el sacrificio de Cristo el valor de la sangre proviene del ofrecimiento. La sangre de Cristo es eficaz porque realiza un ofrecimiento perfecto de todo su ser humano, ofrecimiento no ceremonial sino existencial, descrita en 5,8 como una obediencia dolorosa y en 10,9-10 como un cumplimiento personal de la voluntad de Dios.

2. Los sumos sacerdotes no podían ofrecerse a sí mismos, porque eran hombres pecadores y tenían necesidad de una mediación que buscaban, según la ley de Moisés, en el ofrecimiento de la sangre de animales (Heb 5,3; 7,27-28). Cristo, en cambio, al ser inmaculado, absolutamente exento de cualquier complicidad con el mal, podía ofrecerse a sí mismo y servirse de la propia sangre, que es eficaz, precisamente por razón de su absoluta integridad personal.

3. Los sumos sacerdotes eran sacerdotes según la ley de una prescripción carnal (cf. 7,16; 9,10). Cristo se ofrece a sí mismo animado “por un espíritu eterno” (9,14). No basta un impulso de la generosidad humana para realizar el perfecto ofrecimiento de sí mismo. Es necesaria una generosidad que viene del mismo Dios, es necesaria la fuerza del amor que es comunicada por el Espíritu santo. Este tercer aspecto es el más importante de todos: la sangre de Cristo adquiere su valor mediante su relación con el Espíritu Santo.

Porque el sacrificio de Cristo es perfecto, su eficacia es completa. El autor la describe así: “La sangre de Cristo... purificará nuestra conciencia de las obras muertas, para servir al Dios vivo” (9,14).

3) El nuevo culto

La purificación de la conciencia, mediante el sacrificio de Cristo, se manifiesta en una nueva conducta en la vida, que se presenta como el único culto justo,

el único “servir al Dios vivo” (Heb 9,14). Solamente en Cristo somos capaces de un culto divino que es verdaderamente digno de este nombre. Se trata en el sentido pleno de este término, del concepto del culto espiritualizado. Mediante el sacrificio de Cristo, los cristianos son purificados y capacitados para realizar obras gratas a Dios. Pueden ser definidos “sacerdocio real” (1 Pe 2,9), “sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales gratos a Dios” (1 Pe 2,5; cf. Ex 19,6). La vida cristiana debe ser un culto espiritual, un sacrificio vivo, santo, agradable a Dios (Rom 12,1; 15,16). Aludiendo a su martirio, Pablo se compara a una libación sobre el sacrificio y sobre la oferta de la fe de su iglesia (Flp 2,17). Pero no sólo la muerte, también la vida terrena y física del cristiano debe ser un sacrificio. La tradicional oferta material, distinta de la persona que la ofrece, es sustituida en el cristianismo por la oferta personal que se identifica con la misma existencia del que la ofrece.

2.3.2. Orientaciones para hoy

125. El fenómeno bíblico de un reconocimiento progresivo de las tareas morales conserva una relevancia incisiva. Viendo los grandes problemas de la humanidad actual se puede tener la impresión de asistir a una progresión inversa, a un continuo aumento de los medios de destrucción que amenazan la misma existencia de la humanidad y los recursos para su vida. En esta situación se precisa una escucha más confiada a las palabras de Jesús y un más intenso compromiso de los cristianos de vivir según su ejemplo y sus instrucciones.

Los resultados de nuestro estudio sobre la progresión muestran su utilidad. Nos hemos limitado a poner ejemplos sobre tres temas. Como hemos visto, la “justicia superior” del Reino delinea tres ejes que determinan el servicio de los fieles en todos los campos de la vida tanto cercanos como lejanos: disponibilidad ilimitada al perdón, fidelidad incondicionada al socio escogido para la vida tanto en la buena como en la mala suerte, y culto de Dios espiritual, interiorizado, que lleva a un compromiso concreto para la transformación del mundo. Estas normas de comportamiento son fundamentales para toda forma o campo del servicio cristiano y hacen de toda actividad humanitaria una respuesta de agradecimiento a la revelación del amor de Dios.

Desde un punto de vista más práctico nuestra reflexión sobre la progresión y el afinamiento de la conciencia moral puede ayudar a los pastores y a los diversos trabajadores en el campo de la educación a la fe a valorar bien el estadio en el que las personas o los grupos han alcanzado en su camino. Por ejemplo, a partir de los reflejos de venganza, desgraciadamente insertos bastante profundamente en la naturaleza del hombre pecador, a partir de las ideas transmitidas por una sociedad mucho más permisiva que antaño en materia de divorcio o en cualquier otra materia moral, o a partir de prácticas de devoción popular hermosas pero a veces del todo externas, se pueden elaborar estrategias para ayudar al hermano a avanzar paso a paso por el camino de la perfección evangélica (*teleiôsis*) y también a dejarse interpelar, en sus opciones de vida, por la radicalidad de la ética cristiana, tanto sobre el plano social como sobre el individual. También los casos de imperfección moral en entrambos Testamentos pueden incitar a los creyentes a valorar

mejor el camino a recorrer para alcanzar la perfección misma del ejemplo divino.

2.4. Cuarto criterio específico: La dimensión comunitaria

126. La Biblia pone de relieve la dimensión esencialmente comunitaria de la moral. Esta dimensión tiene su motivación y expresión en el amor y está últimamente enraizada en la misma naturaleza de Dios y de la persona humana, creada según la imagen de Dios

2.4.1. Datos bíblicos

127. Según la visión bíblica, la persona humana no es un individuo aislado y autónomo, sino que es esencialmente miembro de una comunidad, es decir forma parte de la comunidad de la alianza, del pueblo de Dios, que en el Nuevo Testamento es concebido también como el cuerpo de Cristo (1 Cor; Ef; Col), al que los individuos pertenecen como miembros, o como la vid en la que los individuos están injertados como sarmientos (Jn 15). De este cuadro fundamental de relaciones se sigue que el objetivo del acontecimiento humano no es la formación de la personalidad firme por sí misma y en sí perfecta, sino la formación del miembro que vive de modo perfecto las relaciones en las que está inserto. Se sigue también que las normas de esta convivencia no pueden quedar establecidas de modo soberano y autónomo por el individuo en particular, sino que constituyen el patrimonio de la comunidad y deben ser guardadas y desarrolladas por ella. Ello no quita la responsabilidad de la conciencia del individuo respecto al propio obrar. Pero precisamente la conciencia, para evitar un obrar arbitrario, debe ser consciente de la situación que acabamos de describir y orientarse según ella en sus acciones.

a. La pertenencia esencial a una comunidad y su fuerza formativa

1) En Israel

128. Mientras las tribus israelitas están sujetas a las dinámicas normales y a los desarrollos históricos de cualquier grupo étnico, la Biblia se ocupa de modo especial del nacimiento del pueblo de Dios como comunidad religiosa que responde a la llamada de Dios. Esta comunidad posee la competencia de instruir la conciencia y de sancionar el adecuado comportamiento moral.

La Biblia describe diversos estadios de esta historia religiosa comenzando con un período embrionario, durante el cual la familia de los antepasados se transforma en una comunidad tribal que no vive más en esclavitud sino en la libertad nacida del Éxodo. La fe de Israel está vivazmente descrita en el texto clave de Éxodo 15, que reconoce a Dios como soberano, proclama Israel como el pueblo escogido de Dios y afirma que Dios lo hace habitar en torno a su propia morada, el santuario: Esto anticipa el papel clave que tendrá el culto y el santuario en la formación del pueblo de Dios, primero a través de la tienda en el desierto y más tarde por medio del primer templo en Jerusalén con el arca de la alianza en medio de él. La comunidad creada en torno a este centro constituye el comienzo de un nuevo orden del mundo (Ex 40; 1 Re 8). Aquí se le enseña la ley a Israel, aquí el pueblo recibe el perdón, y a este lugar

vendrán también las naciones a aprender la Torah. Al mismo tiempo la historia bíblica subraya la repetida desconfianza e infidelidad de Israel hacia Dios, especialmente durante el viaje por el desierto (cf. Ex 19-24; 32-34).

Después del período de la conquista la Biblia delinea la transición de la comunidad del desierto a estado, con la aparición de la monarquía, y después con la división de la comunidad en el reino septentrional y meridional. Mientras el monarca y la corte asumen algunas de las funciones religiosas como el cuidado del santuario, el sacerdocio y las regulaciones del culto, permanece como verdad que el mismo pueblo es el contrayente de la alianza con Dios (1 Re 8,27-30). Más tarde, la infidelidad de Israel durante la monarquía causa un ulterior desarrollo en el concepto de la comunidad religiosa de Israel. Dios recrea el pueblo como un “resto” santo que vivirá en una Jerusalén purificada (Is 4,2-4). Esta nueva comunidad religiosa no queda ya restringida a la tierra de Israel sino que se extiende también a cuantos viven en el exilio (Jer 29,1-14; Ez 37,15-28).

Comenzando por Amós, los profetas antes del exilio critican con fuerza el culto israelítico, contraponiendo la inutilidad del sacrificio vano a la auténtica obediencia hacia el SEÑOR, especialmente con respecto a la práctica de la justicia y de la rectitud (cf. Am 5,11-17; Os 6,6; Is 1,11-17; Miq 6,6-8; Jer 7,1-8,3). Esta crítica del culto falso o de la falta de coherencia entre la conducta ritual y moral de Israel sigue siendo un elemento clave de la tradición bíblica y un componente importante de su reflexión moral.

Después del duro golpe del colapso de la monarquía y después del exilio el poder de Dios renueva otra vez la comunidad religiosa de Israel. Los exiliados reconstruyen, después de su vuelta, el santuario y restauran también la Torah como centro normativo de la vida pública y del comportamiento personal (Neh 8-10). Israel no posee ya la soberanía nacional y la autonomía (excepto por un breve período bajo la dinastía de los hasmoneos), pero su identidad religiosa se considera fundada sobre su obediencia a la Torah y sobre su culto, tributado por una comunidad fiel a Dios.

En todas estas ocasiones y a pesar de las diversas formas y situaciones de la comunidad religiosa el israelita en particular no aparece nunca como un individuo aislado y autónomo, sino siempre como miembro integrado en la comunidad. El papel que el individuo desempeña en la comunidad puede ser diferente: puede ser el papel del patriarca, del gran guía, del rey, del sacerdote, del profeta o del simple campesino. Sin embargo es esencial para todos, la pertenencia a la comunidad, la sumisión a sus reglas de vida y la participación en su culto.

2) Entre los cristianos

129. La primera comunidad cristiana que se forma en torno a la persona de Jesús se ve a sí misma en continuación con el pueblo de Israel y con las responsabilidades morales inherentes a la pertenencia a una tal comunidad.

Esta comunidad está clara en el retrato que Lucas presenta de la comunidad jerosolomitana en los primeros capítulos de Hechos de los Apóstoles. El Espíritu, enviado en nombre de Jesús resucitado, vuelve a los seguidores de

Jesús capaces de formar una comunidad que incorpora los ideales de Israel, previstos para el tiempo final (cf, especialmente los famosos sumarios en los primeros capítulos de Hechos 2,42-47; 4,32-37; 5,12-16). Algunos rasgos caracterizan esta comunidad ideal: 1. Atención a la enseñanza de los apóstoles (2,42); 2. Koinônía o vínculo profundo de fe y caridad entre los miembros (1,14; 2,1; 4,32); 3. Culto común, especialmente en la celebración de la eucaristía, en la fracción del pan y en la oración en el templo de Jerusalén (2,42.46); 4. Distribución de los bienes para que ninguno esté en necesidad (2,44; 4,34-37); 5. Comunión de espíritu entre los miembros, no de simple amistad sino de un vínculo más profundo de fe (por ejemplo 2,44; 4,32; 5,14); 6. Continuación de la misión de Jesús. de curación y perdón, evidenciada en las acciones y en el testimonio de los apóstoles (cf. 2,43; 3,1-10; 4,5-12).

Aquí es importante el hecho que la pertenencia a la comunidad cristiana implica una clase de empeños y cualidades morales en las que se reflejan la misión del mismo Jesús y los valores permanentes de la tradición bíblica. Así es obligación de los miembros de la comunidad dar el culto debido a Dios, tener cuidado unos de otros, formar una comunidad de amor y amistad, compartir los bienes para que ninguno esté en necesidad, y continuar la misión de curar y reconciliar según el ejemplo del mismo Jesús, cuando anunciaba el Reino.

De modo semejante, Pablo y las otras tradiciones neotestamentarias presentan el contexto esencialmente comunitario de la moralidad. Según Pablo el cristiano particular está inmerso “en Cristo” mediante el bautismo y está capacitado por el Espíritu para conducir una vida “digna de (su) llamada” (cf. Rom 6,3; Ef 4,1).. La pertenencia a Cristo, y por ello a la comunidad cristiana, vuelve al individuo cristiano capaz de distanciarse de las “obras de la carne” y de practicar “el fruto del Espíritu” (Gál 5,16-20). Los vicios y las virtudes enumeradas por Pablo son de modo predominante de naturaleza social. El fruto del Espíritu como “amor, alegría, paz, paciencia, benignidad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí” (Gál 5,22), supone un modo de comportarse con los otros en el que se expresa la fe cristiana. Cuando Pablo enumera los diversos dones o carismas con los que el Espíritu llena la Iglesia, identifica “el amor” como “el camino más excelente” (1 Cor 13,13). La elocuente descripción de Pablo del modo como el amor se expresa en la comunidad es uno de los pasajes más fascinantes del Nuevo Testamento (1 Cor 13).

El Espíritu Santo es un elemento clave para la comprensión de la comunidad cristiana en el Nuevo Testamento. En Lucas-Hechos el Espíritu enviado por Cristo resucitado anima y alienta la comunidad y la hace capaz de llevar adelante su misión hasta los confines de la tierra (Hch 1,8). De modo semejante en la teología joánica, el Espíritu-Paráclito anima a la comunidad postpascual y la capacita para llevar adelante la enseñanza de Jesús (Jn 14,25-26; 15,26; 16,12-14). En la teología paulina los diversos dones del Espíritu dan dinamismo y cohesión a la comunidad cristiana (1 Cor 12,4-11). Ante todo, la fuerza del Espíritu hace capaz al cristiano de quebrar el poder del pecado, de venerar a Dios en modo auténtico, y de llevar una vida marcada por el fruto del Espíritu.

Cuando Pablo corrige a los Corintios por su modo equivocado de celebrar la eucaristía (1 Cor 11,17-34), muestra que los valores morales aquí señalados –

como el respeto por los demás, sentido de justicia y compasión – no derivan en primer lugar de las convenciones sociales, y ni siquiera de las exigencias de la amistad, sino del carácter intrínseco de la comunidad cristiana como incorporación viva del mensaje de Cristo y como comunidad dotada de la fuerza del Espíritu de Dios. Una tal comunidad, y los miembros que la constituyen, son empujados a actuar de un modo que corresponda a su verdadera identidad y a su fin. Los imperativos morales de una tal comunidad pueden coincidir en ciertos puntos con las normas de comportamiento deducidas por la razón (p.ej. el respeto por los demás), pero su plena expresión y motivación determinante provienen de una fuente inmediatamente diversa, es decir de la identidad de esta comunidad en cuanto cuerpo de Cristo.

b. Los principales valores que miran a las relaciones interpersonales

130. Tanto para el Antiguo como para el Nuevo Testamento es esencial la pertenencia a la comunidad. El miembro individual es instruido por la comunidad y por las tradiciones autoritativas de la misma sobre sus valores y las responsabilidades morales. En los escritos veterotestamentarios, la comunidad de la alianza, con su culto y las enseñanzas de la Torah y de su interpretación, es la fuente primaria para el justo modo de vida. Las comunidades del Nuevo Testamento fundan su conciencia moral sobre la enseñanza y la misión de Jesús, mientras se refieren de manera significativa a las tradiciones del Antiguo Testamento y se ven a sí mismas en continuidad con el pueblo de Dios, Israel. Los valores que se destacan mediante esta formación miran en primer lugar a las relaciones interpersonales tanto dentro como fuera de la comunidad.

1) Dentro de la comunidad

131. Son innumerables los textos que se ocupan de las relaciones interpersonales. El mismo decálogo enumera obligaciones fundamentales hacia los otros. Según los códigos legales de Israel se reclama atención hacia el bienestar físico y económico del otro. No se puede herir o matar a otro sin castigo, como muestra la historia de Caín y Abel (Gén 4,1-6). La ley mosaica pide que en el tiempo de la cosecha se deje una porción para el pobre y forastero (Lev 19,9-10; Dt 24,19-22). Los miembros débiles de la sociedad, como la famosa tríada “viuda, huérfano y forastero”, deben ser tratados con compasión y respeto (cf. Dt 16,11-12; 26,11-12). Es justo aquél que no engaña o defrauda al otro mediante la usura o estafa (Am 2,6-8; Ez 18,10-13). La misión del mismo Jesús, que está lleno de compasión y se empeña en curar a los enfermos y saciar a los hambrientos, corresponde a la misma ética fundamental bíblica. De hecho, en el evangelio de Mateo, Jesús declara que él no deroga la ley y los profetas, sino que la “cumple”, es decir manifiesta la intención y el fin que Dios ha dado a la Torah (Mt 5,17). Jesús encarga a los discípulos el continuar la misma misión en la vida de la Iglesia (Mt 10,7-18).

La tradición del amor a Dios y del amor al prójimo como reclamos fundamentales de la ley era una tradición profundamente enraizada en el Antiguo Testamento y reiteradamente confirmada por Jesús. Esta es la respuesta que Jesús da a la pregunta del escriba sobre el mayor mandamiento de la ley; “Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con

toda tu mente. Éste es el primer y gran mandamiento. Luego el segundo es semejante al primero: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. De estos dos mandamientos depende toda la Ley y los Profetas” (Mt 22,37-40; cf. Mc 12,29-31). En otros textos Jesús refuerza las obligaciones para con los otros. Reasume los reclamos de la ley en la famosa “regla de oro”: “Todo lo que queráis que los otros os hagan, hacedlo también vosotros a ellos: en efecto, ésta es la Ley y los Profetas” (Mt 7,12). Respondiendo al joven rico que pregunta qué es lo que debe hacer para alcanzar la vida eterna, Jesús presenta un sumario del decálogo: “No matarás, no cometerás adulterio, no robarás, no testimoniarás lo falso, honrarás al padre y a la madre, amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 19,18-19).

Se puede también notar que todos los ejemplos de “la mayor justicia” mencionados en el Sermón del monte se concentran sobre obligaciones para con los otros: reconciliación con el hermano y la hermana (Mt 5,21-26), no mirar al otro con lascivia (Mt 5,27-30), fidelidad al vínculo matrimonial (5,31-32), honradez en el hablar (5,33-37), no vengarse por la injusticia sufrida (5,38-42). Y todavía, en un texto que está considerado como el más característico de la enseñanza de Jesús, el amor al enemigo es visto como la última expresión moral que hace al seguidor de Jesús “perfecto” o “completo” como el Padre celestial es perfecto (5,43-48; cf. Lc 6,36: “sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso”). Al final el discípulo de Jesús será juzgado según su fidelidad a estos mandamientos del amor, de la misericordia, del perdón, de la justicia, que quedan ilustrados por la parábola de las ovejas y de las cabras (Mt 25,31-46).

Este fuerte énfasis sobre el carácter relacional y comunitario de las obligaciones morales está confirmado por las otras tradiciones neotestamentarias, especialmente en la literatura joánica. El evangelio de Juan concentra las demandas éticas del discipulado en la fórmula: “Éste es mi mandamiento, que os améis unos a otros, como yo os he amado” (15,12). La muerte de Jesús es el ejemplo supremo de este amor reclamado a los discípulos. Su muerte es un acto de amor supremo de aquél que da su vida por los propios amigos (15,12-14). Este ejemplo supremo de acción moral humana se convierte en criterio para el compromiso del cristiano hacia los demás (15,12-17). La misma concentración se repite en las cartas joánicas, especialmente en la primera carta: “Puesto que éste es el mensaje que habéis oído desde el principio: que nos amemos los unos a los otros” (1 Jn 3,11). El vínculo intrínseco entre el amor a Dios y el amor al prójimo representa la nota característica de la ética bíblica y de la enseñanza de Jesús: “Éste es el mandamiento que tenemos de él: quien ama a Dios, ame también a su hermano” (1 Jn 4,21). También en Pablo la caridad constituye el don supremo e imperecedero (1 Cor 13,13) así como en Santiago 2,8 y Hebreos 13,15-16 la adoración a Dios y la obligación de hacer el bien van íntimamente ligados.

2) Hacia aquellos que están al margen de la comunidad

132. Los textos legislativos de la Torah piden de modo insistente la solicitud por el “ger”, el forastero que vive con los israelitas. A veces esta solicitud parece puramente humanitaria (cf. Ex 22,20; 23,9), pero en otros textos, especialmente en el Deuteronomio, la solicitud por el extranjero tiene una motivación más teológica. Israel debe recordar la propia experiencia en

Egipto y debe cuidar del forastero en la misma medida en que Dios tenía cuidado de Israel, cuando ellos eran forasteros en Egipto (cf. Dt 16,12). La Ley de Santidad va un paso más adelante en cuanto al cuidado por el forastero, que no es simplemente objeto de la ley, sino “sujeto”, corresponsable con los israelitas indígenas de la santidad y de la pureza de la comunidad. “Al forastero que mora entre vosotros lo trataréis como a aquél que ha nacido entre vosotros; tú le amarás como a ti mismo porque también vosotros fuisteis forasteros en el país de Egipto. Yo soy el Señor vuestro Dios” (Lev 19,34).

En el Nuevo Testamento la misión de Jesús es presentada como llena de preocupación por las “ovejas perdidas” de la casa de Israel (Mt 10,5; 15,24) y el anuncio del evangelio queda caracterizado como la “buena noticia para los pobres” (Mt 11,5; Lc 4,18; cf. Sant 2,2). Los evangelios unánimemente describen a Jesús como el curador que es movido a compasión por aquéllos que están en necesidad: “Los ciegos recuperan la vista, los cojos andan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les anuncia el evangelio” (Mt 11,5; cf. Mt 4,24-25; Lc 4,18-19).

Estas acciones curativas constituyen sólo los primeros pasos hacia la curación de la persona entera, que en último análisis desemboca en el perdón de los pecados (cf. el paralítico perdonado y curado en Mc 2,1-12). Jesús acoge a los pecadores, come con ellos y llama al publicano Leví a ser su discípulo (Mc 2,13-17), acepta la hospitalidad de Zaqueo (Lc 19,1-10). De modo semejante y a pesar de las objeciones de su anfitrión fariseo, Jesús acepta el amor tierno de la mujer pecadora en casa de Simón y le ofrece perdón y acogida (Lc 7,36-50). Criticado por las protestas de fariseos y escribas por su comunión con publicanos y pecadores. Jesús ilustra su visión de la comunidad que no excluye a nadie, en sus parábolas de la oveja perdida, de la moneda perdida y del hijo pródigo (Lc 15). También a los discípulos les enseña a no “escandalizar” o “despreciar” a los “pequeños” de la comunidad, sino a buscarles con compasión (Mt 18,6-14). La reconciliación y el perdón deben caracterizar a la comunidad formada en el nombre de Jesús (Mt 5,21-26.28.38-48; 18,21-35).

Jesús concede el perdón no sólo mediante las palabras dirigidas al pecador, sino también tomando sobre sí mismo los pecados de la humanidad: “Él tomó nuestras enfermedades y cargó con nuestras dolencias” (Mt 8,17).

Jesús considera su misión liberadora y curativa como signo de la venida del reino de Dios que restaurará la vida humana y la llevará a su plenitud (Mt 12,28; Lc 11,20). Finalmente la muerte de Jesús en la cruz y su resurrección de entre los muertos representan el último acto de la liberación y curación, en cuanto derrotan a la muerte y al pecado, liberan la humanidad de sus poderes y conducen al reino perfecto de Dios.

3) Hacia aquellos que están fuera de la comunidad

133. También los paganos son bien acogidos por Jesús cuando se acercan a él y buscan su fuerza curativa: piénsese en la mujer cananea (Mt 15,21-28;) y en el centurión (Lc 7,1-10). En su discurso programático de Nazaret Jesús recuerda la misión de Elías a la viuda en Sarepta de Sidón y la curación del sirio Naamán por parte de Eliseo, acontecimientos en los que son superados los

límites de Israel (Lc 4,25-27). En la versión mateana de la historia del centurión Jesús alude a Is 43,5 y prevé “que muchos vendrán de oriente y de occidente y se sentarán a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos” (Mt 8,11). Y en la parábola del gran banquete los invitados que rehúsan acudir son sustituidos por “pobres, inválidos, ciegos, cojos” y finalmente por aquéllos que se encontraban “por los caminos y a lo largo de las cercas”, de modo que la casa quede llena (Lc 14,16-24).

En estas ricas tradiciones sobre la misión de Jesús, enviado a curar, a ocuparse de los pobres y de los marginados, a acoger a los pecadores y también a los paganos, los evangelios confirman la orientación comunitaria de la Biblia. La pregunta clave de la moral bíblica es ésta: ¿cuáles son las virtudes, prácticas, tipos de relación que deben caracterizar una comunidad reunida en nombre de Dios?

4) Validez para todas las personas humanas

134. La Biblia no considera las tradiciones morales de la Torah y de la enseñanza de Jesús como una ética “sectaria”, que se puede aplicar sólo a Israel o a la comunidad cristiana (cf. Is 2,3; Am 1-2). La tradición de la Sabiduría afirma que la misma estructura de la realidad creada refleja los valores de la Torah y la voluntad de Dios para todos los seres humanos (cf. Prov 8,22-36; Sab 13,1.4-5). Pablo refleja esta visión, cuando afirma que también los paganos pueden conocer a Dios y su voluntad mediante la observación del mundo creado (Rom 1,18-25; cf. 2,14-15). Lo mismo vale con respecto a la enseñanza moral de Jesús, que se dirige no sólo a los discípulos, sino, a través suyo, a todo el mundo con su revelación de la verdad de Dios (cf. Mt 28,18-20). La tradición bíblica supone por tanto que las mismas responsabilidades morales han sido confiadas a todos los seres humanos como parte de la creación e imagen de Dios, si bien el poder del pecado y la alienación de Dios pueden perjudicar la decisión moral.

2.4.2. Orientaciones para hoy

135. La comunidad es un dato fundamental de la vida moral según la Biblia. Está fundada sobre el amor que sobrepasa los intereses individuales y mantiene juntos a los seres humanos. Este amor está en última instancia enraizado en la vida de la misma Santísima Trinidad, se manifiesta mediante la fuerza dinámica del Espíritu Santo y es, simultáneamente, fuente y meta de una comunidad auténticamente cristiana.

a. Diversas formas de comunidad

En los diversos niveles de la vida humana está presente la comunidad, siempre con una dinámica propia y con específicas exigencias morales. La familia es la comunidad humana más fundamental y es decisiva para la formación social y moral del individuo. También la Iglesia es una comunidad: para ella es fundamental el don de la fe, en ella se entra mediante el bautismo y su íntimo lazo de cohesión es el amor cristiano. Hay también obligaciones morales que derivan de la pertenencia a la comunidad civil tanto local como nacional. Y, cada vez más, la sociedad moderna es consciente de las dimensiones globales de la comunidad humana y de las obligaciones morales

requeridas por el bienestar económico, social y político de la entera familia de las naciones y de los pueblos. Los papas han subrayado en la enseñanza social de la Iglesia, desde hace más de un siglo, las obligaciones morales que derivan de la pertenencia a los diversos niveles de la vida comunitaria.

b. La importancia fundamental del amor

Hay muchos valores destacados en todas las opciones morales que conciernen al cristiano de hoy, pero es el amor, el compromiso profundo de trascenderse a sí mismo para el bien de otros, quien lleva y determina todos los otros valores sociales según la perspectiva cristiana. Mientras la comunidad civil está obligada a asegurar estructuras sociales justas que protejan a los ciudadanos y garanticen las necesidades vitales, la perspectiva moral cristiana es complementaria y trasciende las exigencias de justicia. El orden justo, creado a través de los medios políticos, no puede satisfacer todos los anhelos del corazón humano. El compromiso moral de la Iglesia por el amor al prójimo, en las diversas esferas de la comunidad humana, puede alcanzar las más profundas aspiraciones del espíritu humano. Las obras de caridad tradicionales de la Iglesia, al nivel individual e institucional, pueden inspirar al orden político a reconocer la belleza trascendente y el destino último de la persona humana creada por Dios.

c. Necesidades actuales

La dimensión comunitaria de la revelación bíblica puede recordar a las personas de buena voluntad aspectos esenciales de la vida moral de hoy. El individualismo excesivo que amenaza la misma contextura de muchas comunidades, el aislamiento de los ancianos y de los discapacitados, la falta de protección para los miembros más débiles de la sociedad, la creciente disparidad entre naciones ricas y pobres, el recurso a la violencia y a la tortura por maldad o por praxis política – son situaciones profundamente cuestionadas por la visión bíblica de la persona y de la comunidad humana ante Dios. La enseñanza de la Iglesia sobre las obligaciones del amor al prójimo deriva de la enseñanza de Jesús y la entera tradición bíblica es un desafío directo para estas faltas morales. Al mismo tiempo el compromiso de la Iglesia, en el servicio amoroso de los pobres, enfermos y débiles, sirve también como inspiración para las comunidades civiles que se esfuerzan en construir una sociedad justa.

2.5. Quinto criterio específico: La finalidad

136.La esperanza en la vida futura con Dios, fundada sobre la resurrección de Jesús, proporciona una motivación decisiva para buscar la voluntad de Dios y para observarla como norma del propio obrar.

2.5.1. Datos bíblicos

El hombre es mortal y vive en el tiempo. Como tal encuentra el enigma existencial de la interrupción de la relación amistosa con Dios, en tanto que no se supere el límite de la muerte. Israel ha vivido el drama de esta incertidumbre. Sin embargo su comprensión de la creación y de la alianza le ha conducido gradualmente a la convicción de que la soberanía de Dios sobre

el cosmos y la historia no podía sufrir una derrota ante la condición mortal del hombre. El Señor no habría dejado al poder de la muerte a los que habían puesto su confianza en él. Pero por largo tiempo siguió siendo un misterio el modo en que Dios habría ejercitado su fidelidad hacia sus fieles, después de su marcha de esta existencia.

El Nuevo Testamento vive una nueva experiencia y alcanza la seguridad de una revelación que llega a su plenitud en el acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús y que abre una perspectiva escatológica de gran claridad. Indicamos algunas líneas del discurso bíblico que se refieren a la vida futura, la presentan como motivación de opciones morales y fundan sobre ella un obrar moral consecuente.

a. La evolución de la esperanza en el Antiguo Testamento

1) El inicio de esta esperanza

137. En la medida en que podamos individuar las fases más antiguas de la religión de Israel, resulta que se dio un tiempo en el que la esperanza de la retribución en la vida futura no tenía un papel específico para una motivación de la moralidad, porque esta esperanza era todavía embrional. Las expectativas más antiguas parecen haber consistido simplemente en el regreso al tronco tribal, en el reunirse con los antepasados en la muerte (1 Sam 28,19; 2 Sam 12,23). La recompensa de la virtud es una vida larga (Gén 25,8) y una prolongada descendencia. Al final todo, tanto el bueno como el malvado (Ez 32,18-31), desciende al Sheol, un lugar de tiniebla, silencio, impotencia e inactividad (Sal 88,3-12), en plena antítesis con la vida, por la imposibilidad de alabar a Dios. El efecto negativo de esta convicción sobre la moralidad alcanza su clímax en el libro tardío de Qohelet, donde constituye una de las razones indicadas para ver todo como vanidad, todo lo que lucha por el bien y todo esfuerzo moral: “El destino del ser humano y el destino del animal son idénticos, como muere el uno así muere el otro” (Ecl 3,19; pero téngase también en cuenta de la variación de 12,7).

De todas maneras, mucho antes de Qohelet, estaba ya surgiendo otra visión del mundo, que implicaba que muerte y mundo de los infiernos estuviesen subordinados al señorío de Dios sobre el cielo y la tierra. Sobre todo los salmos atestiguan el convencimiento de que el Señor no abandona a los que tienen confianza en él y viven según sus mandamientos, incluso después de su descenso a la tumba. La comunión de Dios con sus fieles no puede ser interrumpida por la muerte. Característico del amor es ser para siempre, y la lealtad de Dios unida a su omnipotencia se la consideraba capaz de realizar esta condición: “Tu amor constante vale más que la vida” (Sal 63,4). Aunque el salmista no tuviese todavía una idea de cómo Dios habría concretado esta duradera fidelidad hacia sus devotos, mucho antes que la esperanza en la resurrección empezase a hacer pie, estaba ya viva en el credo de Israel la concepción que su fidelidad hacia los justos no podía ser interrumpida (Sal 16,8-11; 17,15; 49,14-16; 73,24-28). Sobre la estela de este desarrollo la confianza en que la solidaridad de Dios hacia aquéllos que viven en la observancia de sus mandamientos no sería nunca decepcionada, incluso más allá de la muerte, entró en el argumento ético.

2) Las primeras manifestaciones de la esperanza en una resurrección

Según algunos exegetas, un conocido pasaje de Job refleja el problema de cómo la vida después de la muerte, bajo la duradera benevolencia de Dios, pueda ser adaptada a una existencia incorpórea, al menos si el difícilísimo pasaje de Job 19,26 se traduce de este modo: “Después que esta piel mía sea destruida, sin mi carne veré a Dios”. Cualquiera sea el significado de este incierto texto hebreo, ya los Setenta, y en su estela, los Padres de la Iglesia interpretaron sus contenidos como un testimonio de la fe en la resurrección: “Puesto que sé que es eterno aquél que está a punto de liberarme y de levantar de la tierra mi piel, que soporta todo esto” (Job LXX 19,25-26).

La persecución de los Macabeos ofrece la primera clara conexión entre moralidad y vida sucesiva a la muerte, en la forma de resurrección a nueva vida para los mártires y de tormento para los perseguidores y sus descendientes (2 Mac 7,9-36). El mismo pensamiento está expresado por Dan 12,2: “Muchos (lo que en arameo no tiene el sentido de excluir a nadie) de aquéllos que duermen en el polvo de la tierra se despertarán: los unos para la vida eterna, los otros para la vergüenza y para la infamia eterna”. Aquí la resurrección a la vida no está limitada a los mártires, pero está extendida a “todos aquéllos cuyos nombres se encuentran escritos en el libro”. Es la resurrección de toda la persona. No se tiene en cuenta ninguna división entre cuerpo y alma, porque en la antropología hebrea no se concibe tal separación: el ser humano no está dividido así, sino que es un cuerpo animado.

En el libro de la Sabiduría la recompensa futura y el castigo después de la muerte son una motivación importante en referencia a la moralidad. Bajo el influjo de la filosofía griega y más específicamente de la filosofía medioplatónica, la esperanza para el futuro se expresa en términos de inmortalidad del alma. Las almas de los justos están en paz (3,1-3), habiendo sido encontradas dignas de estar con Dios, de vivir con él en relación amorosa (3,5.9). Por otra parte los adúlteros no tienen ni esperanza ni consuelo en el día del juicio, ya que el fin del linaje de los malhechores es nefasto (3,18). Se ve la inmortalidad del alma como inmortalidad personal.

En conclusión destaquemos que estas rendijas que se van abriendo son ya orientadoras para cualquier eventual novedad de situación que pueda presentarse. En efecto, aclaran la naturaleza efímera del bien presente y enseñan a reconocer la precedencia absoluta de toda realización que haga coherente el clima de amistad perenne que se ofrece al socio humano de la relación con Dios.

b. El camino ejemplar de Jesús

138. Jesús afirma con gran determinación la resurrección de los muertos contra la negación de los saduceos. La realidad trascendente del Padre, de su amor y de su voluntad, es decisiva para el camino y el actuar del mismo Jesús. Él espera de sus seguidores idéntica actitud y es seguido en modo ejemplar por los mártires.

1) La actitud y la enseñanza de Jesús

La respuesta de Jesús al relato de los saduceos (Mc 12,18-23) empieza con la pregunta: “¿No estáis acaso por esto en error, desde el momento que no conocéis las Escrituras ni el poder de Dios?” (12,24) y termina con la afirmación: “Estáis en un gran error” (12,27). Es decir constata con singular insistencia el carácter erróneo de su negación de la resurrección de los muertos, viéndola causada por su ignorancia de Dios, por su falsa concepción del poder y fidelidad de Dios. Para Jesús Dios no puede presentarse a sí mismo: “Yo soy el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob” (12,26), sin encontrarse en unión vital con estas personas. “No es Dios de muertos sino de vivos” (12,27). La resurrección de los muertos y la vida eterna no son para Jesús entidades abstractas, existentes de por sí. Toda la atención de Jesús está concentrada sobre Dios, todo depende de la justa comprensión del poder de Dios y de su actitud real hacia la persona humana. No la idea abstracta de la vida eterna sino la relación viva con Dios, que ha creado y destinado a las personas humanas para la comunión de vida consigo sin término, constituye el marco y la meta de la vida humana y debe determinar el obrar humano.

Para Jesús mismo el horizonte de su vivir y obrar es el Padre, su unión vital con el Padre. Jesús ha vivido por el Padre, con el Padre y en el Padre; así ha tomado sobre sí el misterio de su pasión hasta el aniquilamiento de sí en la muerte en cruz. Dice de sí mismo: “Mi comida es que yo haga la voluntad de aquél que me ha enviado y que cumpla su obra” (Jn 4,34). Hacer la voluntad del Padre, realizar la misión de él recibida es el modo fundamental en que Jesús vive su unión con el Padre. La fidelidad al Padre es la base de todo el obrar y sufrir de Jesús. Tal fidelidad a su misión hace que él no ceda a ninguna presión humana, y lo lleva finalmente a la muerte en cruz. Ella, a pesar de todo, es “su comida”, lo hace vivir, es la fuente y la fuerza de su vida. Ni la vida terrena ni los bienes de esta vida constituyen para Jesús valores supremos que en todo caso y a toda costa deben ser buscados. El valor supremo es exclusivamente la unión con el Padre, que se vive sobre todo haciendo su voluntad.

Jesús propone su propia actitud como ejemplo y espera de sus seguidores un fiel seguimiento del camino trazado por él. También para ellos es decisiva la fidelidad a la voluntad del Padre. Concluyendo el Sermón del monte y, en cierto modo, sintetizándolo, Jesús dice: “No cualquiera que me diga Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino aquél que hace la voluntad de mi Padre que está en el cielo” (Mt 7,21). Precisamente en perspectiva escatológica, hablando de la condición imprescindible para la entrada en el reino de los cielos, Jesús presenta la voluntad del Padre como norma decisiva. La unión de vida con el Padre en el reino de los cielos es simplemente imposible sin haber vivido en unión con él en la vida terrena, haciendo su voluntad.

Jesús precisa explícitamente lo que debe determinar su obrar y su sufrir: “Os digo a vosotros, amigos míos: No tengáis miedo de los que matan el cuerpo y después de esto no pueden hacer nada más. Os mostraré en cambio de quien debéis tener miedo: temed aquél que después de haber matado, tiene el poder de arrojar al fuego de la Gehenna. Sí, os lo digo, temed a éste” (Lc 12,4-5). Se trata de una instrucción entre amigos. Jesús quiere proteger a sus amigos, los discípulos, pero también a la gran muchedumbre (cf. 12,1), contra el error de cerrarse en la perspectiva terrena. Abre por tanto el horizonte y orienta a Dios y a su poder sobre la existencia ultraterrena. Dios puede excluir de la unión

de vida consigo pero también acoger en ella. Hablando de miedo, Jesús no quiere provocar terror y angustia sino llamar a una conciencia seria y profunda de la situación real y total. Tal conciencia que incluye la perspectiva escatológica, debe determinar el obrar. Entre las motivaciones del obrar humano el mal a evitar no es aquél que se verifica en el horizonte terreno, sino aquél del fin de las cosas, que se realiza si Dios pronuncia en un juicio negativo.

En otra instrucción, de nuevo para “la muchedumbre junto con sus discípulos” (Mc 8,34), Jesús menciona directamente el seguimiento sobre el camino de la cruz: “Si alguno quiere venir detrás de mí, reniegue de sí mismo, tome su cruz y que me siga. Porque quien quiera salvar su propia vida, la perderá; pero quien pierda la propia vida por causa mía y del Evangelio, la salvará” (8,34-35). Y, concluyendo, dice: “Quien se avergüence de mí y de mis palabras ante esta generación adúltera y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él, cuando venga en la gloria de su Padre con los santos ángeles” (8,38). El único camino para salvar la vida y la unión con Jesús y con su Evangelio, porque Jesús se encuentra en unión con el Padre, única fuente de toda vida. Para mantener la unión con Jesús puede ser necesario renunciar, con Jesús, a la vida terrena y aceptar, junto a él, la cruz. El seguimiento y la unión con Jesús no pueden ser parciales, sino que deben ser totales. De nuevo la perspectiva escatológica exige y justifica este obrar. Jesús, mediante su camino, entra en la gloria de su Padre, vendrá y se manifestará en esta gloria. Sólo la unión permanente con él y la fidelidad valerosa a él y a sus palabras hacen participar en su vida gloriosa con el Padre, hacen salvar la vida.

2) El seguimiento ejemplar de los mártires

139. En algunos de los más recientes libros del Antiguo Testamento (1 y 2 Mac) se narran casos de martirio. Esos casos quedan relatados e interpretados en un cuadro de convicciones en la que ya ha madurado una clara conciencia de la futura suerte del hombre. Los mártires enseñan que hay supervivencia en otra vida y que los valores en juego en las opciones concretas actuales son de absoluta radicalidad, tales como para poder explicar y requerir las opciones más comprometidas.

En el Nuevo Testamento Jesús mismo es el mártir por antonomasia y su absoluta fidelidad a la misión recibida por el Padre, que va hasta la muerte en cruz, es ejemplo para sus seguidores. Esto se manifiesta en una exhortación de Pablo a Timoteo en la que le amonesta: “Combate la buena batalla de la fe, busca alcanzar la vida eterna a la que has sido llamado”, y luego le recuerda “Jesucristo que ha dado su hermoso testimonio ante Poncio Pilato” (1 Tim 6,12-13). Los primeros cristianos que aceptan la muerte y derraman su sangre para poder permanecer fieles a su Señor Jesús son llamados ‘mártires’, es decir ‘testigos’. Con radicalidad total atestiguan que la unión con Jesús es más preciosa que cualquier otra cosa. Esteban, el primer cristiano muerto por causa de su fidelidad a Jesús, es para Pablo un tal mártir (Hch 22,20) y el libro del Apocalipsis habla varias veces de estos testigos de Jesús (2,13; 6,9; 17,6; 20,8).

Son múltiples las temáticas de la primitiva teología del martirio, inspiradas en los precedentes neotestamentarios. Baste citar a Ignacio de Antioquia, que une

la idea paulina de la unión con Cristo al tema joánico de la vida en Cristo y luego el ideal de la imitación de Cristo. La pasión del Señor se hace presente en la muerte de sus testigos.

Los mártires, sacrificando su vida, atestiguan criterios esenciales del obrar: la primacía absoluta de Dios y el consiguiente derecho que la fidelidad hacia él tiene para reclamar el heroísmo o la renuncia a todo otro valor; la relación entre un presente efímero y un futuro que ve restablecido el bien de una salvación que supera todas las dimensiones terrenas; la conformación con Cristo, ‘mártir’ de Dios, y la imitación de su ejemplo.

c. La perspectiva escatológica en los escritos paulinos

140. Como en todos los otros escritos del Nuevo Testamento así también en el anuncio de Pablo la perspectiva escatológica es fundamental y omnipresente, también cuando no es explícitamente mencionada. Para Pablo Dios Padre es aquél que ha resucitado a Jesús de los muertos (cf. Gál 1,1; Rom 10,9 etc.). El horizonte de nuestra existencia no está ya limitado a la vida terrena mortal, porque la vida en comunión eterna con el Señor resucitado abre un horizonte ilimitado, cambia las circunstancias y los parámetros de la vida terrena y pasa a ser regla determinante en la gestión de nuestra existencia actual. Son típicos algunos textos paulinos que hablan de la resurrección y del juicio y sacan consecuencias para el obrar moral.

1) La resurrección

En el largo capítulo de 1 Cor 15,1-58 Pablo presenta en estrecha conexión la resurrección de Jesús, la resurrección de los cristianos y la valoración y la gestión de la vida actual. Al fin del capítulo formula de modo sintético la consecuencia: “Por esto, amadísimos hermanos míos, permaneced firmes e inmovibles, avanzando siempre más en la obra del Señor, sabiendo que vuestro esfuerzo no es vano en el Señor” (15,58). Es trabajosa (cf. también 15,30-31) ‘la obra del Señor’, es decir el obrar fiel conforme al ejemplo de Jesús, pero este trabajo no es vano, porque lleva a la resurrección, a la vida feliz con el Señor resucitado.

Las consecuencias de la resurrección de Jesús se describen también en Col 3,1-11 donde entre otras cosas se dice: “Si por tanto habéis resucitado con Cristo, buscad las cosas de arriba, donde está Cristo, sentado a la derecha de Dios; dirigid el pensamiento a las cosas de allá arriba, no a las de la tierra. ... Mortificad por tanto lo que pertenece a la tierra...”. El discurso tiene una delicadeza propia, por los varios planos que ahí se entrecruzan: Cristo ha resucitado, en su glorificación participamos todos nosotros, esto sucede de un modo todavía incompleto, menos aún automático; se requiere una participación intencional del interlocutor humano; éste debe discernir entre cuanto tiene origen en la tierra o está inspirado por la carne y cuanto pertenece al orden en el que se encuentra Cristo. Puesto que Cristo nos ha precedido en la condición escatológica, el mundo de los valores terrenos no desaparece, pero asume sus proporciones reales, redimensionándose, y se relativiza.

2) El juicio

141. De vez en cuando Pablo se refiere al juicio que nos espera. Lo que hayamos hecho en nuestra vida será objetivamente valorado por el Señor y recibirá de él una adecuada recompensa. Tal hecho debe empujarnos a vivir de manera responsable para poder esperar con confianza la valoración del Señor.

En Rom 14,10-12 Pablo afirma: “En efecto, todos nos presentaremos ante el tribunal de Dios. Por tanto cada uno de nosotros dará cuenta de sí mismo a Dios”. Se pone así de relieve el aspecto de la responsabilidad. Ciertamente si la vida terminase en una nada, sería igual para todos y volvería indiferente el modo como hayamos gestionado nuestra vida terrena, Pero nuestra vida está orientada hacia una rendición de cuentas para el que es relevante y decisivo nuestro actual modo de vivir.

Los hombres tienen su manera de juzgar personas y acontecimientos, pero Pablo dice: “Mi juez es el Señor... Él sacará a la luz los secretos de las tinieblas y manifestará las intenciones de los corazones, entonces cada uno recibirá de Dios la alabanza” (1 Cor 4,4-5). La valoración del Señor es la única adecuada y válida, porque sólo él conoce todos los matices de las acciones humanas.

El resultado del juicio será consecuencia del obrar de cada hombre durante su vida y se diversificará de una a otra vez: “Todos, en efecto, debemos comparecer ante el tribunal de Cristo, para recibir cada uno la retribución de las obras realizadas cuando estaba en el cuerpo, sea para bien o para mal” (2 Cor 5,10).

El modo concreto de la retribución para aquéllos que eventualmente serán condenados está dicho de un modo muy genérico (“ira y desprecio”, “tribulación y angustia”: Rom 2,8-9) o bien de modo negativo (“no heredarán el reino de Dios”: 1 Cor 6,10; Gál 5,21). El destino de los que serán salvados será siempre una “gracia”, nunca un simple mérito: consistirá en la “vida eterna en Jesucristo nuestro Señor” (Rom 6,23).

d. La perspectiva escatológica del Apocalipsis

142. En el cuadro general de la escatología propia del Apocalipsis, la venida de Cristo adquiere un relieve característico. No se la ve como un retorno instantáneo, conclusivo y espectacular – tal vez realizado mediante una bajada del cielo – sino como una presencia que, creída y percibida como actual, atraviesa in crescendo todo el espesor de la historia, desarrollándola hasta una plenitud. En este cuadro el Apocalipsis, sobre una línea de continuidad con la escatología realizada del Evangelio de Juan, subraya la presencia actual de Cristo resucitado en medio de su iglesia y en el mundo. Tal presencia, transmitida por la acción del Espíritu (cf. Jn 14,16-18), da lugar – podríamos decir – a una nueva fase de la encarnación en la cual el “Cristo Resucitado” ejerce presión primero directamente sobre la Iglesia y después también a través de la múltiple acción de la misma Iglesia sobre el resto del mundo, tendiendo progresivamente a dejar la impronta de sus valores y de su vitalidad en todos y en todo. El resultado final de esta acción, por la que Cristo se está como ramificando en la historia, será por una parte la desactivación y la destrucción de todas las concretizaciones históricas del mal actuadas por lo Demoníaco y, por otra, la situación de convivencia y de participación a un

nivel altísimo del amor entre Cristo, Dios, el Espíritu y la Iglesia, como se realizará en la nueva Jerusalén.

1) La venida de Cristo en la Iglesia

143. Un primer aspecto se refiere a la Iglesia vista desde dentro y se pone de relieve en la primera parte del Apocalipsis (Ap 1,4-3,22): hay una venida de Cristo que la atañe y la involucra precisamente como Iglesia, siempre entendida en la dialéctica destacada más arriba entre Iglesia local e Iglesia universal. Los textos que la explicitan (Ap 2,5.16;3,11), como también el contexto general (Ap 2-3) en el que están insertos, muestran que esta venida lleva a una presencia creciente y siempre más involucrada de Cristo en el ámbito de su Iglesia.

Las implicaciones morales de esta venida-presencia de Cristo llevan consigo ante todo por parte de la Iglesia una actitud confirmada y renovada de fe y de disponibilidad, que le permite acoger la acción de Cristo que la concierne. Más específicamente se requieren luego a la Iglesia las opciones morales contenidas en los imperativos que se le dirigen: “¡Convertíos!” (Ap 2,5.16; 3,1.19), “no temáis para nada lo que tengáis que sufrir” (Ap 2,10), “lo que tenéis mantenedlo con energía hasta que yo llegue” (Ap 2,25), “acuérdate por tanto de lo que has recibido y escuchado y guárdalo y conviértete” (Ap 3,3), “ten un amor celoso” (Ap 3,19).

Sobre todo a la Iglesia le es inculcada la exigencia imprescindible de la escucha al Espíritu que, en la segunda parte del Apocalipsis, la guiará a tomar las opciones morales apropiadas para cooperar con la venida de Cristo que se realiza en la historia.

2) La presencia-venida de Cristo en la historia

144. En la segunda parte del Apocalipsis hay un desplazamiento significativo de la acción de Cristo resucitado desde el ámbito interior de la iglesia al mundo de los hombres que están todavía fuera.

Tal mundo recibe la presión de lo Demoníaco que tiende a modelarlo según un tipo de vida opuesto a aquél querido y proyectado por Dios, un anti-reino, más aún una especie de anti-creación. El Apocalipsis precisa algunos detalles de este empuje demoníaco: éste no obra directamente por sí mismo, pero se insinúa, mediante el engaño, en las estructuras humanas existentes y obra por medio de ellas. Pero en oposición al sistema terrestre se encuentra el sistema de Cristo. Éste está constituido ante todo por Cristo mismo expresado en la figura del cordero (Ap 5,6), que caracteriza toda la segunda parte del Apocalipsis. Toda esta actividad, propia de Cristo-cordero, el Apocalipsis la interpreta como una venida. Es la venida de Cristo en la historia, en paralelo con su venida en la Iglesia.

Los cambios morales que son aplicaciones de la venida intra-histórica de Cristo que se está realizando son múltiples, pero se basan todos sobre el hecho que los cristianos – como hemos visto más arriba – median, en calidad de “sacerdotes de Dios y de Cristo” (Ap 20,6) entre la presión por parte de Cristo para penetrar en los detalles de la historia y su realización. Los cristianos

deberán tener la audacia de mostrar a la luz su Cristo (cf. Ap 12,1-6) implantando en la historia sus valores, hasta la plenitud escatológica que señalará las conclusiones de su venida.

3) La venida en su plenitud escatológica

145. La venida en el interior de la Iglesia, como hemos notado, está enteramente marcada por el amor de Cristo, en una reciprocidad, que, requiriendo un recambio en la misma longitud de onda, se coloca en el esquema humano del noviazgo. La Iglesia es ahora la novia que se prepara a ser la esposa y lo hace cooperando activamente a la venida de Cristo en la historia. Cuando luego esta venida se haya realizado, habrán llegado también “las bodas del cordero” (Ap 19,7). La Iglesia, en adelante esposa y no más novia, estará en grado de amar a Cristo con amor paritario, correspondiente al de Cristo y Cristo dará a su esposa la riqueza infinita de la que es portador (cf. Ap 21,9-22,5).

Un desarrollo progresivo se encuentra también en la venida de Cristo en la historia. Ella conlleva – a su conclusión – una desactivación de todas las fuerzas del mal, protagonistas activas de la anti-creación. Desaparecen así de la escena de la historia los “reyes de la tierra” (cf. Ap 19,17-19), la primera y la segunda bestia (Ap 19,20), “el diablo que los engaña” (20,10), raíz de todo el mal de la anti-creación (cf. Ap 21,10). Al fin se derrumba Babilonia, expresión y símbolo del anti-reino, de la anti-creación realizada (cf. Ap 18,2). Al mundo de antes sucede un mundo totalmente permeado por la novedad de Cristo (cf. Ap 21,1).

El autor del Apocalipsis proyecta estos resultados escatológicos sobre una Iglesia todavía en camino. Mirando hacia delante hacia la meta escatológica, la Iglesia, que percibe ahora la tormentosa alegría de un amor en crecimiento, sabe que, un día, conseguirá amar a Cristo como Cristo la ama. Comprometida como está en la superación del mal y en el potenciar el bien junto a Cristo que está viniendo, sabe, mirando al futuro escatológico, que el mal opresor de la anti-creación terminará, también por obra suya. Igualmente todo el bien que deriva de la novedad de Cristo, que habrá estado en medio de la historia gracias también a su contribución, alcanzará en la Jerusalén nueva su máximo desarrollo. La Iglesia se siente de verdad la novia que se está confeccionando el traje de esposa.

4) Conclusión

146. Todos los componentes de esta compleja economía de la espera y de la preparación dan origen, en la Iglesia, a un empuje hacia algo mejor, hacia un de más que se expresa en una invocación sentida: “El Espíritu y la prometida dicen: “¡Ven!” (22,17). A esta invocación Cristo mismo da reiteradamente una respuesta que asegura: “He aquí: estoy viniendo rápido” (Ap 22,7). “Sí, estoy viniendo rápido” (Ap 22,20a). Con esto promete como inminente una fase de su venida, no la conclusión escatológica, y urge a la Iglesia para que le atienda (“he aquí”, literalmente “mira”). Vendrá pronto, y la Iglesia lo verá, ese “de más” de Cristo – en el ámbito intraeclesial y en el resto del mundo – al que la Iglesia aspira. Constituirá una etapa hacia la realización de la nupcialidad y de la nueva Jerusalén.

2.5.2. Orientaciones para hoy

a. El hombre frente al presente

147. La vida humana se remite primeramente al presente. El presente es hermoso, sombra fugaz del eterno presente de Dios, tiene la seguridad de la posesión, se califica con el espesor de lo concreto. El presente es apreciado también porque es el único momento en el que se ejercita la responsabilidad y el compromiso humano.

Ahora bien el presente está marcado por límites vistosos, debidos por un lado a sus inseguridades e imperfecciones y por otro a su condición efímera. El presente es en sí mismo insuficiente, como demuestran todas las visiones del pensamiento cerrados en una visión de autonomía ilusoria y como demuestra la experiencia hecha por nuestra época – no por primera vez en la historia – del derrumbe de las ideologías.

La ilusión puesta en el presente y la desilusión que se sigue constantemente puede provocar la fuga hacia el consumismo, siempre más refinado y exasperado, pero que carece de perspectiva y pasa a ser fuente de nueva desilusión. No se puede esperar superarlo, mientras se permanece en el cuadro del pensamiento inmanente del secularismo.

La esperanza aporta equilibrio a la descompensación del presente, puesto que es una apertura motivada hacia un futuro que tiene su fundamento en la firmeza eterna de Dios. Heb 13,14 declara de modo perentorio: “No tenemos aquí abajo una ciudad estable, sino que andamos en busca de la futura.” Nada es tan eficaz en el planteamiento de una orientación de acción y de vida cuanto la conciencia de la dimensión efímera en la cual se mueve lo que se desea y se actúa en el presente: se crea necesariamente una jerarquía de valores en la que la referencia última se hace a otro, no sólo a sí mismos, a un futuro y no solo al presente. El Otro es el Señor resucitado, que ha ido a prepararnos un puesto (Jn 14,2) y que sin embargo permanece interlocutor escondido de un día a día que experimenta todas las dificultades y las alegrías de la fe y de la esperanza. La fe impone la superación de lo inmediato. La esperanza lleva a un anticipo del futuro, en diálogo continuo de amor con Aquél que es pasado, presente y futuro.

b. Llamada al heroísmo

148. Este dulce interlocutor, que llena e ilumina el futuro del creyente, plantea requerimientos y alimenta expectativas radicales. Estas tienen la pretensión de ser el último valor y reclamar el sacrificio de cualquier otro. Nace aquí el llamamiento al heroísmo del testimonio en el sacrificio. Nuestro tiempo conoce muchos ejemplos de martirio, de renuncia, motivada por el amor, a un presente que puede ser sacrificado en vista de un futuro más grande.

Se ha objetado a la religión – y en particular al cristianismo – de ejercitar sobre el presente el influjo nefasto que corta las alas al compromiso para la transformación del sistema inaceptable de opresión, recogido en la expresión “opio del pueblo”. El discípulo del Señor resucitado sabe que esto no corresponde a verdad, porque la pertenencia al Reino impone la obligación

del compromiso por un orden siempre más cercano a aquello por lo cual su Redentor ha muerto y cada día continúa obrando hasta su manifestación total. Precisamente porque Cristo resucitado ha anticipado y prepara este futuro, tiene sentido la subordinación de todos los valores intermedios y el máximo compromiso de testimonio. En el marco de este compromiso se constata felizmente la armonía que se da entre los objetivos intermedios auténticos y la meta final. Jesús se ha comprometido a combatir la enfermedad y el hambre precisamente en orden a aquella liberación final de todo mal que será lograda en el momento de la perfecta unión con él.

En este sentido la esperanza cristiana no está simplemente orientada al futuro, sino que tiene directas consecuencias morales para la vida presente. Ésta es la implicación moral de cuanto puede ser llamada “escatología realizada”, que significa que el cristiano está obligado a vivir ahora en vista del futuro que la fe en la resurrección anticipa y desea plenamente. La fe cristiana en la resurrección corporal y en la transformación final del mundo creado puede también dar una motivación moral y espiritual profunda en lo que atañe la ecología y del respeto a la vida humana (cf. Rom 8,18-21)

.c. De la perspectiva escatológica a una concretización siempre nueva

149. El marco de las finalidades en la perspectiva revelada sugiere orientaciones válidas por las novedades ofrecidas por un día a día en continuo movimiento. La discusión que surge por las nuevas decisiones se mueve siempre sobre el plano de los principios, que se remiten a los valores de la autonomía de la decisión humana, de los derechos de la ciencia, de la inviolabilidad de la conciencia y también, en último análisis, de la preferencia que corresponde al más importante.

El criterio de la tensión escatológica ayuda a corregir estas actitudes. El horizonte del hombre no está delimitado por su personalidad sino más bien por el diálogo con una personalidad más grande y fiable, no está agotado por lo que atañe al presente, sino que más bien lo supera para injertarse en un futuro que, solo, será “final”. Sus decisiones son tan solo válidas si han sido tomadas en diálogo con su Creador y Salvador y sólo si se finalizan en una realización que sea válida no sólo para el presente sino también para el futuro sin fin.

2.6. Sexto criterio específico: El discernimiento

150. Todos están de acuerdo en que no se pueden poner sobre el mismo plano todas las reglas morales enunciadas en la Biblia, ni se puede reconocer igual valor a todos los ejemplos de moralidad que presenta.

Aquí, por objetivos tanto pedagógicos como teóricos, nos ha parecido útil desarrollar la exposición en torno a una noción clave en teología moral: la prudencia. Ella implica, sobre el plano de la inteligencia, que se tenga el sentido de la proporción y, sobre el plano de la decisión práctica, que se tomen precauciones. En efecto, por una parte es necesario distinguir las consignas fundamentales, que tienen valor obligatorio universal, de los simples consejos e incluso de los preceptos ligados a una etapa de la evolución espiritual. Por otra parte la prudencia exige que se piensen anticipadamente los propios

actos, que se reflexione sobre su alcance y consecuencias, de modo a individuar los daños que ellos acarrean y evitar, en la aplicación de los principios, los errores e incluso los riesgos inútiles.

En materia de moral la Sagrada Escritura proporciona los anclajes esenciales para un sano discernimiento. Éste se efectúa sobre tres planos: literario, espiritual comunitario y espiritual personal.

2.6.1. Datos bíblicos

a. Discernimiento literario

151. Un juicio moral correcto y matizado que se inspire en La Escritura supone necesariamente una lectura crítica de los textos, que tiene en cuenta, en primer lugar y antes que nada, la dimensión canónica (cf. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, I C).

1) Contexto literario

Por principio es imprudente referirse a una norma legislativa o a una narración ejemplar de la Biblia haciendo abstracción de su contexto literario. Se debe atender también a los géneros y a las formas literarias (imperativos, casuística, catálogos, códigos, parénesis, sapienciales etc.) que a menudo indican el peso de un discurso ético.

La autoridad particular de ciertos textos, en materia moral, resulta precisamente de su posición literaria. Hemos verificado ya este criterio de discernimiento para el Decálogo y el Sermón del monte, especialmente para las bienaventuranzas, que son respectivamente el fundamento de la primera Ley y de la nueva Ley: la precedencia expresa la autoridad máxima del uno y del otro texto.

Más todavía, el puesto que ocupan en el canon de la Escritura refuerza la estructura teológica de base “don-ley” que hemos explicado a lo largo y ancho de la primera parte. Relatos de salvación muy elaborados preceden al Decálogo tanto en el libro del Éxodo como en el del Deuteronomio, y lo mismo pasa antes del Sermón del monte.

2) Fundamento teológico

Para fundamentar hoy una decisión moral entre las normas decretadas por la Biblia se concederá una particular atención a aquéllas que están provistas de un fundamento o de una justificación teológica. Se alcanza así a distinguir mejor lo que refleja la cultura de una época y lo que tiene valor transcultural.

Por ejemplo, en la primera parte del código de la alianza (Ex 21,1-22,19), las prescripciones no conllevan ningún fundamento teológico; ellas corresponden verosímilmente a la puesta por escrito de un derecho local usual, que refleja la justicia ejercitada en la puerta de la ciudad, dirigida a regular las relaciones sociales. En su formulación y en su contenido estas leyes casuísticas a veces están muy próximas a prescripciones recogidas en los diversos códigos del Próximo Oriente antiguo: en particular las leyes que miran a la liberación periódica de los esclavos (Ex 21,2-11). Al contrario, en la sección apodíctica del

código de la alianza (Ex 22,20-23,9), como en el código deuteronomico, la ley está con frecuencia dotada de un fundamento teológico: por ejemplo la cercanía del SEÑOR de las categorías sociales más pobres (Ex 22,20-26), o también la referencia explícita a la historia de los orígenes de Israel (Dt 15,12-15; 16,10-12).

Esta relación de continuidad y discontinuidad entre la reflexión moral de las comunidades creyentes y la de la sociedad circunstante se encuentra igualmente en el Nuevo Testamento. Así las “tablas de deberes domésticos” de Ef 5,21-5,9 y Col 3,18-4,1, aunque no tengan paralelos literarios estrictos en la literatura griega, están marcados por la cultura y sabiduría de su tiempo. La fe en Cristo da un significado específico a las relaciones sociales entre amos y esclavos y a las relaciones familiares entre padres e hijos, entre maridos y mujeres, aún asumiendo la cultura en la que se originan. Para iluminar la ética familiar y social de hoy se dará por tanto preferencia a las motivaciones teológicas: tomar a Cristo como modelo (Ef 5,23.25-27.29), inspirarse en la pedagogía de Dios (6,4), hacer su “voluntad” (6,6), imitar al “Señor en los cielos”, que “no hace acepción de personas” (6,9), buscar “lo que es hermoso en el Señor” (Col 3,20), cultivar el “temor del Señor” (3,22) – que hay que comprender en el sentido de un profundo respeto religioso –, actuar en todo “por el Señor” (3,23), en la perspectiva de la “recompensa” final (Ef 6,7-8; Col 3,20-4,1). En cuanto a los modelos sociológicos entonces en vigor, en buena y sana exégesis, está claro que no se les debe potenciar indebidamente de modo de concederles un valor perenne. La búsqueda de modelos más adecuados a nuestro tiempo, en caso de carencia, se dirigirá más bien hacia otro aspecto esencial del discernimiento: el discernimiento espiritual, sobre todo comunitario.

3) Trasfondo cultural

Aunque con defecto de fundamento o justificación teológica, se alcanza muy bien a determinar si una norma bíblica es o no aplicable tal cual a la situación actual. La exégesis contribuye analizando el trasfondo cultural. Tomemos dos ejemplos de prohibiciones alimenticias. En primer lugar, “no cocer un cabrito en la leche de su madre” (Ex 23,19; 34,26; Dt 14,21). Este uso cananeo, atestiguado en Ugarit, ha pasado a través de tres tradiciones bíblicas que se consideran generalmente diferentes y ha dado lugar en el judaísmo a reglas alimenticias complejas que la Iglesia respeta pero sin haber sentido nunca la necesidad de asumirlas, porque desde el punto de vista de la exégesis cristiana son eco de una cultura particular.

El otro ejemplo es más delicado: “No comer la sangre”. También en este caso, la prohibición se encuentra en más de una tradición veterotestamentaria (Lev 3,17; 7,26; Dt 12,23-24) y el Nuevo Testamento lo asume sin reticencias, hasta el punto de imponerla a los cristianos venidos del paganismo (Hch 15,29; 21,25). Desde el punto de vista de la exégesis, la justificación explícita de la prohibición no es propiamente teológica, sino que se hace eco más bien de una representación simbólica: “la vida (*nephes*) de toda carne está en la sangre” (Lev 17,11.14; Dt 12,23). Después de la edad apostólica, la Iglesia no se ha sentido ya más obligada, sobre esta sola base, a emitir reglas precisas para la carnicería y la cocina, y todavía menos en nuestro tiempo, para prohibir las transfusiones de sangre. El valor transcultural subyacente a las dos

prohibiciones, el único que puede y debe inspirar toda ética, es el respeto debido a toda criatura viviente. Y el valor transcultural subyacente a las decisiones particulares de la Iglesia, en Hch 15, es la preocupación de favorecer la integración armoniosa de los diversos grupos, incluso a costa de compromisos provisionales.

4. Continuidad

La continuidad con la que un tema moral aparece en textos bíblicos diversos, tanto desde el punto de vista de la tradición literaria, de los autores y de la fecha cuanto de los géneros literarios, lleva a considerar este tema como estructurante y esencial para la interpretación moral del entero corpus bíblico. Por ejemplo, la atención privilegiada que hay que conceder a los pobres responde a este criterio de continuidad. Se encuentra este tema de un extremo al otro de la Escritura. Baste traer un argumento *a fortior*: Ben Sira, aún siendo ávido de la buena carne, del vino y de los viajes, hace de él como un *leitmotiv* de su escrito de sabiduría.

5) Afinamiento de la conciencia

En fin, en el discernimiento moral es importante tener en cuenta el afinamiento progresivo de la conciencia moral, en particular en la lectura global de los dos Testamentos. No hay necesidad de especificar sobre este punto. Ejemplos múltiples han sido traídos y comentados, cuando hemos expuesto el tercer criterio específico: la progresión.

b. Discernimiento comunitario

152. Con toda evidencia, el proceso del discernimiento no podría limitarse al camino exegético, aunque quisiese emplear los diversos recursos conjuntos de los varios métodos hoy en boga. Con respecto a la Escritura la comunidad es un lugar esencial de discernimiento.

1) Antiguo Testamento

A su manera, el Antiguo Testamento lo muestra desde el momento en que evoca la necesidad de una evolución de las reglas de la vida comunitaria de Israel, en función de situaciones históricas o sociales nuevas. Tomemos un ejemplo, que no es trivial, si se piensa en la revaloración de los derechos femeninos en nuestro tiempo. El libro de los Números pone de manera inédita la cuestión de la herencia de la descendencia femenina de una tribu o de un clan (Núm 27,1-11; 36,1-12). Moisés queda presentado como el mediador habilitado para exponer al Señor las peticiones de la comunidad y para comunicar al pueblo la respuesta legislativa que deriva de ahí. El texto alterna por tanto la expresión de las necesidades del pueblo, la intervención de mediadores cualificados (Moisés, Eleazar) y la autoridad soberana del Señor.

2) Nuevo Testamento

Sucede que en las opciones que hay que hacer, con referencia a la ley o la costumbre, se quede uno enredado en los detalles. Detalles a los que se da importancia, o también que momentáneamente tengan realmente importancia. ¿Cómo obrar la distinción entre lo esencial, no negociable, y lo

accesorio, negociable? El Nuevo Testamento, en materia de discernimiento eclesial, nos ha dejado un documento que viene al caso: Hch 15,1-35. La problemática era nueva. Algunos, en la comunidad, querían obligar a los paganos que hacían la opción por el cristianismo, a hacer contemporáneamente la opción por el judaísmo al completo, incluida la circuncisión, debidamente prescrita por la Torah (Gén 17,10-14), también para los extranjeros residentes en el país (Ex 12,48-49). Sobre el plano moral esto ponía el problema de la obediencia a una voluntad expresa de Dios. La narración de los Hechos señala los componentes esenciales de un discernimiento prudente: un camino comunitario, la búsqueda de una decisión y la decisión.

a) “Los apóstoles y los ancianos se reunieron para examinar este problema” (Hch 15,6). Hoy se expresa este tipo de procedimiento en términos de corresponsabilidad, de sinodalidad.

b) Para encontrar una solución adecuada, los responsables tratan de distinguir lo urgente (los valores de fondo a salvaguardar) y lo posible (la posibilidad de absorción de cada una de las partes en cuestión). Intervienen cuatro personajes. Pedro da la orientación de fondo (no imponer cargas inútiles), invocando tres motivos teológicos: Dios no hace distinción de personas, el Espíritu Santo ha suscitado los mismos signos entre los paganos como entre los hebreos, y, sobre todo, la fe es pura gratuidad de Dios (15,7-11). Pablo y Bernabé hacen hablar a la experiencia, al lenguaje de lo vivido (15,12). Al fin, Santiago, el sabio, propone un compromiso: no de sobrecargas, sino, al menos, evitar los escándalos y tener en cuenta los unos a los otros (15,13-21). Compromiso temporal, sobre un punto o sobre el otro, de manera a resolver la crisis aquí y ahora. Poco después Pablo mismo circuncidará a Timoteo... por miedo a los judíos (Hch 16,1-13). En cuanto a las prohibiciones morales, aquellas relativas a los idolotitos y a las carnes poco o nada desangradas (15,20) no sobrevivieron mucho tiempo en la Iglesia, como informa la historia sucesiva. La razón de esta decisión prudencial era entonces precisa y circunstancial: la unidad a reconstruir en la comunidad. En cuanto al valor transcultural subyacente, se puede expresar así: la apertura a la diferencia, a un cierto pluralismo sociológico, que había sido ya preparado por el tema veterotestamentario de la circuncisión del corazón (Dt 10,16; Jer 4,4 cf. Rom 2,25-29).

c) En fin, se comunica el resultado del discernimiento con una carta colectiva (15,23-29). Cuatro elementos atraen más particularmente la atención. Antes que nada el efecto divisorio de las decisiones tomadas sin mandato, fuera de la comunión de la Iglesia (15,24). Después la declaración: “El Espíritu Santo y nosotros hemos decidido...”, signo evidente de un discernimiento propiamente espiritual, efectuado en la deliberación y en la oración (15,28). Notemos también, por la elección de delegados, la apertura a una consulta más amplia, que involucra a “la Iglesia entera” (15,22). Y el llamamiento, no a la obediencia ciega, sino a la conciencia moral de la comunidad destinataria del mensaje (15,29b).

c. Discernimiento personal

153. En el párrafo precedente hemos tratado de un discernimiento que se apoya, por decirlo así, sobre una “conciencia colectiva” iluminada por el Espíritu Santo. Como tal, el término “conciencia colectiva”, popularizado sobre todo a partir de Émile Durkheim, pertenece al registro terminológico moderno. En la Biblia, la palabra *syneidêsis* se aplica estrictamente al campo de la conciencia personal, lo más a menudo con referencia al juicio moral. Una vez “conciencia moral” y “pensamiento” son puestos en paralelo, y dos veces “conciencia” y “corazón” (*kardia*): este último en la Biblia hebrea (*lêbâb*) es símbolo y sede de la reflexión, de la opción fundamental, de la decisión moral. Se habla de conciencia buena, mala, pura o purificada, hermosa, irreprochable, débil o falsa. Para el discernimiento, la conciencia personal, iluminada por el Espíritu Santo, es un tercer lugar, importante entre todos.

1) Pablo da un ejemplo de discernimiento sobre un problema que, en su tiempo, resultaba espinoso: ¿podían los cristianos, sin problema de conciencia, consumir carnes consagradas en el marco del culto idolátrico y después vendidas en el mercado (1 Cor 8,1-11,1)? El apóstol con una dialéctica hábil y apoyada sobre su autoridad, confronta dos clases de argumentos. A favor del sí alega un fundamento teológico: “un ídolo no es nada”, por tanto comer la carne en cuestión no tiene de por sí ninguna calificación moral (8,4.8; 10,19.23.30). Además afirma un derecho inalienable, la soberana libertad del creyente (9,1.4.19). Pero a esta argumentación se opone un principio moral que parte de la prudencia práctica y que, en la decisión final debe prevalecer: la delicadeza en la caridad. Esta puede mandar renunciar a un derecho (9,5), rectificar el propio obrar teniendo cuenta de la “conciencia débil” de los otros, de manera a evitar el escándalo (8,7-13; 10,23-24.28-29.32-33). El que consuma el idolotito sin consideración a los demás no peca contra la fe (contraposición), sino contra el amor (dimensión comunitaria).

2) Otro texto elaborado (1 Cor 7,1-39) enseña todavía mejor cómo a partir de una cuestión candente y nueva puesta por la comunidad, se efectúa el discernimiento práctico. ¿Cómo juzgar el valor respectivo de los estados de vida con respecto a la ética cristiana? Aquí Pablo distingue cuatro tipos de consignas, que se pueden ordenar en gradación descendente, en cuanto a fuerza obligatoria.

a) Antes que nada una prescripción del Señor mismo, y por tanto irreformable, porque se apoya sobre una palabra explícita del Evangelio: “la mujer no se separe del marido” (Mt 5,32; 19,9). Cuando por la fuerza de las cosas se verifica el caso contrario, el mandamiento implica o no hacer otro matrimonio o un proceso de reconciliación (1 Cor 7,10-11).

b) ¿Pero qué hacer en un caso no previsto por el Evangelio? Pablo, tan pastor como teólogo, se confronta con el problema concreto del matrimonio entre creyente y no creyente. Si este último “comienza y continúa a ser santificado” [matiz del perfecto griego] por su cónyuge, es decir hay cohabitación armoniosa y una cierta apertura espiritual, el precepto evangélico se realiza sin problema; pero si el cónyuge no creyente opta por la separación, el otro, a decir de Pablo, queda libre. El apóstol precisa desde el principio que se apoya sobre su autoridad: “Soy yo quien lo dice, no el Señor” (7,12-16).

c) Pablo aborda a continuación la cuestión de la virginidad (7,25-38), estado de vida que no era generalmente valorado en el mundo judío. Él la recomienda, pero sólo como un consejo; “No tengo órdenes del Señor, sino que doy una opinión en cuanto hombre digno de confianza, a quien el Señor ha hecho misericordia”. Invoca dos argumentos: uno de conveniencia práctica, evitar las preocupaciones (7,32-35), el otro teológico y espiritual, la brevedad del tiempo (7,29-31). Más brevemente Pablo aplica el mismo tipo de discernimiento espiritual a la situación de las viudas, concluyendo: “Creo tener también yo el Espíritu de Dios” (7,39-40).

d) Otro parecer dado por San Pablo corresponde directamente a la cuestión inicial puesta por la comunidad: el fundamento de la abstinencia sexual, por motivos espirituales, para una pareja casada (7,1-9). También aquí el apóstol utiliza la prudencia en su discernimiento. Valora los peligros concretos de una postura demasiado radical, en materia de sexualidad conyugal. Autoriza la abstinencia como “una concesión y no una orden”, con tres condiciones: el acuerdo de los dos cónyuges, el carácter provisional (sólo “por un tiempo”), y sobre todo el objetivo esencialmente espiritual (“dedicarse a la oración”). Y aprovecha la ocasión para firmar la perfecta reciprocidad e igualdad de los cónyuges en la libre disposición del cuerpo del otro.

2.6.2. Orientaciones para hoy

154. Evidentemente no es posible aplicar estas consideraciones a todas las problemáticas nuevas con las que tiene que ver la moral en el contexto actual: globalización de la economía, de las comunicaciones y de los intercambios, superpoblación, trastornos de los oficios y profesiones, desarrollo de las tecnologías militares sofisticadas, emergencia de una sociedad de placeres, desquiciamiento de la estructura familiar tradicional, educación y confesionalidad etc. Basta indicar cualquier ensayo que pueda ayudar no sólo a los moralistas, sino también a los grupos y a los individuos que quieren inspirarse en la Escritura, a practicar un sano discernimiento.

1) En materia de moralidad como en cualquier otro campo la Iglesia desaprueba cualquier utilización fundamentalista de la Escritura, que se realice por ejemplo aislando un precepto bíblico de su contexto histórico, cultural y literario. Una sana lectura crítica ayuda a distinguir por una parte las consignas o las prácticas válidas para todos los tiempos y todos los lugares y, por otra parte, aquéllas que han podido ser necesarias en una determinada época o en un ambiente geográfico particular y luego convertirse en anticuadas, obsoletas e inaplicables. Más que la exégesis de los textos mismos y la teología bíblica, con su mirada de conjunto sobre el uno o el otro Testamento, que permite no tratar nunca un problema moral como un frasco cerrado, sino siempre en el eje de los grandes recodos de la revelación de Dios.

2) En buena parte, la ética se remite a los recursos de la razón. Hemos visto cómo la Biblia tiene mucho en común con la sabiduría de los pueblos (convergencia). Pero ella sabe poner en cuestión, remar contra corriente (contraposición). Y superar (progresión). La moral cristiana no puede en modo alguno evolucionar independientemente de este soplo nuevo y misterioso que le viene de las luces del Espíritu Santo. Más que racional y sapiencial, el discernimiento moral de los creyentes es espiritual. Interviene aquí el tema

importantísimo de la formación de la conciencia. Si bien el Nuevo Testamento no asocia sino una vez explícitamente los dos términos “conciencia” moral y “Espíritu Santo” (Rom 9,1), está claro que en régimen cristiano el “discernimiento del bien del mal” tiene por clave de bóveda “los elementos esenciales de la palabra de Dios” (Heb 5,12-14), que llevan “a la perfección” (6,1) “a aquéllos que una vez por todas han sido iluminados, han gustado el don celeste y se han hecho partícipes del “Espíritu Santo” (6,4). Pablo se remite a la “renovación del pensamiento”, no en “conformidad con el mundo presente”, sino “discerniendo lo que es voluntad de Dios, lo que es bueno, aceptable, perfecto” (Rom 12,1; cf. Ef 5,10; Heb 12,21).

3) Este discernimiento es eminentemente personal, y por esto en la moral católica se ha presentado siempre la conciencia como la última instancia decisoria. Pero en el proceso – nunca terminado definitivamente – de la formación de la conciencia, el creyente tiene la responsabilidad y el deber de confrontar su propio discernimiento con el de los responsables de la comunidad. En este caso, los modelos proporcionados, entre otros, por Hechos 15 y 1 Cor 7-8, seguirán siendo siempre una fuente indispensable de inspiración en el proceso de discernimiento eclesial frente a las nuevas problemáticas. En pocas palabras, para la Escritura la difícil conciliación de la autonomía personal y de la docilidad a las luces del Espíritu Santo dados a la Iglesia y a través de la Iglesia forma parte integrante del proceso de discernimiento moral.

CONCLUSIÓN GENERAL

155. Habida cuenta del desarrollo de las aproximaciones interdisciplinares siempre más sofisticadas para tratar las grandes cuestiones que atañen al ser humano y habida cuenta más específicamente de la complejidad actual de las problemáticas morales tanto en el plano individual como en el colectivo, el presente documento no pretende ser otra cosa que una modesta semilla de reflexión. Sin embargo aporta puntos de originalidad a no dejar de lado: subrayaremos sobre todo tres. Además abre algunas perspectivas para el futuro.

1. Elementos de originalidad

156. 1) El hecho de basar sobre la Sagrada Escritura el conjunto de nuestra reflexión invita a considerar la moral no ante todo desde el punto de vista del hombre, sino desde el punto de vista de Dios. De aquí el concepto de “moral revelada”, que puede ser útil, si se lo comprende bien. En esto, lo hemos visto, nuestro acercamiento se distingue, desde el comienzo, de la ética y de la moral natural, fundadas esencialmente sobre la razón. La ventaja potencial es doble.

Antes que nada sobre el plano teórico: la moral así concebida supera por mucho el alcance de un código de comportamientos a adoptar o a evitar, o también una lista de virtudes a practicar y vicios a combatir para asegurar el orden social y el bienestar de la persona. Ella se inscribe en un *horizonte propiamente espiritual*, donde la acogida del don gratuito de Dios precede y orienta la respuesta del hombre. Ahora se siente entre muchos de nuestros contemporáneos, cristianos y no cristianos, una fuerte necesidad de redefinir su visión de las cosas en un horizonte espiritual y una búsqueda activa en este

sentido. Una moral tan exigente como la propone la Biblia, tanto desde el punto de vista espiritual como social, no es extraña a las aspiraciones conscientes e inconscientes de la humanidad postmoderna. Una moral que no se cierra en sí misma sino que nos abre los ojos hacia los demás, especialmente hacia los pobres, próximos y lejanos, y nos inquieta y empuja a la acción en su favor.

Segundo: sobre el plano práctico, un acercamiento como el nuestro ayuda a definir mejor tres engaños tal vez sutiles, que han amenazado y todavía amenazan a más de una instancia educativa, sobre el plano de los valores humanos como sobre el plano de la fe: una especie de casuística, de legalismo y de moralismo estrechos. El restituir toda clase de preceptos en el horizonte de fondo del don de Dios, como lo sugiere la Biblia en su conjunto, les confiere un relieve y una fuerza de nuevas expresiones.

157. 2) Con total respeto para con el texto fundador del Decálogo, hemos propuesto una relectura axiológica (es decir en términos de valores), que abre un campo moral programático, más que sólo prohibitivo y prescriptivo, un campo dinámico, ciertamente mucho más exigente, pero paradójicamente más atrayente, conforme a las sensibilidades éticas y morales de la mayoría de nuestros contemporáneos. En su Sermón del monte, también él igualmente fundamental y básico, Jesús abre claramente el camino en esta dirección. La ventaja salta a los ojos: el desarrollo de una *moral percibida como estimulante* más que aplastante, que respeta y favorece los caminos, pone en movimiento hacia el Reino y educa la conciencia más que dar la impresión de una capa de plomo puesta sobre las espaldas (cf. Mt 11,29-30).

158. 3) El otro elemento de originalidad de este documento consiste en la presentación sistemática de ocho criterios generales y específicos, deducidos de la misma Biblia, para tratar cuestiones morales actuales, incluso en ausencia de respuestas definitivas que requerirían el recurso a otros mecanismos de reflexión y decisión. Más que proporcionar directivas claras y precisas, que superan en muchos casos nuestras competencias de exegetas, deseamos simplemente favorecer con nuestra reflexión *la aproximación de la moral*, si es preciso, *según un espíritu diferente*, un aire nuevo, pertinente a lo propio de la Escritura. La moral cristiana aparecerá así en toda la riqueza de sus rasgos complementarios:

- preocupada de modo prioritario por la dignidad humana fundamental (conformidad con la visión bíblica del hombre);
- buscando su modelo perfecto en Dios y en Cristo (conformidad con el ejemplo de Jesús);
- respetuosa de la sabiduría de las diversas civilizaciones y culturas, y por lo tanto capaz de escucha y de diálogo (convergencia);
- valiente para denunciar y frenar toda opción moral incompatible con la fe (contraposición);
- inspirándose en la evolución de las posiciones morales, en el interior de la Biblia y en la historia que se siguió, para educar la conciencia con un

refinamiento siempre más grande, que se inspira en la “justicia” nueva del Reino (progresión);

- capaz de conciliar los derechos y las aspiraciones de la persona, afirmados con fuerza en nuestros días, con las exigencias y los imperativos de la vida colectiva, expresados en la Escritura en términos de “amor” (dimensión comunitaria);

- hábil para sugerir un horizonte moral que, estimulado por la esperanza de un futuro absoluto, supera la mirada miope que se limita a las realidades terrenas (finalidad);

- preocupada por aproximarse con prudencia a las cuestiones difíciles, con el triple recurso a las disponibilidades de la exégesis, a la iluminación de la autoridad eclesial y a la formación de una conciencia correcta en el Espíritu Santo, de modo a no causar nunca un “cortocircuito” en el delicado proceso del juicio moral (discernimiento).

2. Perspectivas para el futuro

159. Cuanto precede muestra bien por un lado algunas líneas de fuerza y por otro lado también el carácter incompleto y, en cierto modo, hasta imposible de dar por acabado, de un documento de la Comisión Bíblica sobre la moral.

Ciertos problemas permanecen abiertos, Recordemos, para no citar sino un ejemplo, el concepto de “ley natural”, del que se cree encontrar un esbozo en Pablo (cf. Rom 1,18-32; 2,14-15), pero que implica, al menos en su formulación tradicional, categorías filosóficas externas a la Escritura.

Aspiramos a que nuestra reflexión pueda suscitar tres tipos de actividad sucesiva.

160. 1) Antes que nada el *diálogo*. Es de desear que no comprometa sólo a los especialistas de la Iglesia Católica, como teólogos moralistas y exegetas, sino que encuentre un eco entre los creyentes de otras confesiones cristianas, que participen del mismo tesoro de las Escrituras, y también entre los creyentes de otras religiones, que buscan también ellos niveles elevados de vida moral. Más en particular un diálogo fecundo con los hebreos, nuestros “hermanos mayores”, puede ayudarnos recíprocamente a situar las múltiples leyes, a veces relativas, en el eje fundamental de la Ley teológica, considerada como un “camino” de salvación dado gratuitamente a la humanidad. La moral bíblica no puede ser impuesta a otros que no tienen la misma fe, pero, puesto que está orientada a mejorar la naturaleza y las condiciones del hombre y de la sociedad, es una propuesta válida que se espera sea tomada en seria consideración también por aquéllos que están comprometidos en un procedimiento espiritual de otro tipo.

161. 2) Pensamos también que una reflexión como la nuestra, si suscita algún interés, podría ayudar a los pastores y teólogos a encontrar *estrategias mediáticas* apropiadas para que la enseñanza moral de la Iglesia sea percibida bajo un aspecto positivo y en toda su riqueza. Ciertamente, para ser fiel a Cristo y al servicio de los hombres, la Iglesia no puede abstenerse de presentar con claridad los derechos y deberes del creyente y de todo hombre, y por ello

no puede prescindir de ciertas reglas y prohibiciones. Pero la contraposición, sobre todo cuando toma el estilo de una lucha juzgada necesaria, no es sino uno de los ocho criterios que hemos enunciado. Presentar la “moral revelada”, en toda su amplitud y fecundidad, en el eje de la Escritura, podría trazar los contornos de una pedagogía renovada.

162. 3) En fin, para tener seguimiento, el presente documento tendrá necesidad, estamos convencidos, de un esfuerzo de *vulgarización*. Sólo así podrá prestar ayuda a los pastores, a los animadores pastorales, a los catequistas, a los enseñantes, sin olvidar a los padres cristianos, que tienen la misión hermosa e insustituible de educar a sus jóvenes para la vida, en la fe, en el uso de una libertad responsable, y de guiarlos por el camino de la verdadera felicidad, que termina más allá del mundo presente.

[1] Traducción del italiano por Ramón y Pedro Trevijano Etcheverría.

